

VISIT...

LANZAROTE  
*Caliente*.COM

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

(Учебное пособие для ВУЗов)

Скирбекк Г., Гилье Н. **История философии** : Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. - М.: ВЛАДОС, 2000. - 800 с.

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000086/st006.shtml>

(Рекомендовано Министерством образования  
Российской Федерации в качестве учебного пособия  
для студентов высших учебных заведений)

## Часть 2

2

### ОГЛАВЛЕНИЕ

#### ГЛАВА 1. ДОСОКРАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ С ОБЗОРОМ ИНДИЙСКИХ И КИТАЙСКИХ УЧЕНИЙ 19

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| Греческий полис: Человек-в-сообществе | 19 |
| Фалес                                 | 22 |
| Анаксимандр и Анаксимен               | 29 |
| Гераклит и Парменид                   | 30 |
| Примирители: Эмпедокл и Анаксагор     | 36 |
| Демокрит                              | 38 |
| Пифагорейцы                           | 42 |
| Обзор индийских и китайских учений    | 44 |
| Предпосылки индийской философии       | 44 |
| Упанishады                            | 46 |
| Буддистская философия                 | 49 |
| Бхагавадгита                          | 53 |
| Конфуций                              | 54 |
| Даосистская философия                 | 57 |

#### ГЛАВА 2. СОФИСТЫ И СОКРАТ 59

|          |    |
|----------|----|
| Софисты  | 59 |
| Протагор | 67 |
| Сократ   | 76 |

#### ГЛАВА 3. ПЛАТОН - ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО: ОБРАЗОВАНИЕ И ВСЯ ВЛАСТЬ "ЭКСПЕРТАМ". 86

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| Знание и бытие                      | 88  |
| Государство и идея добра            | 99  |
| Этическая ответственность искусства | 111 |

ГУННАР СКИРБЕКК, НИЛС ГИЛЬЕ

# **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

(Учебное пособие для ВУЗов)

*Скирбекк Г., Гилье Н.* **История философии** : Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений.- М.: ВЛАДОС, 2000. - 800 с.

<http://filosof.historic.ru/books/>

(Рекомендовано Министерством  
образования  
Российской Федерации в качестве  
учебного пособия  
для студентов высших учебных  
заведений)

# Часть 2

2

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ГЛАВА 1. ДОСОКРАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ С ОБЗОРОМ ИНДИЙСКИХ И КИТАЙСКИХ УЧЕНИЙ 19

Греческий полис: Человек-в-  
сообществе 19

Фалес 22

Анаксимандр и Анаксимен 29

Гераклит и Парменид 30

Примирители: Эмпедокл и  
Анаксагор 36

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| Демокрит                           | 38 |
| Пифагорейцы                        | 42 |
| Обзор индийских и китайских учений | 44 |

Предпосылки индийской философии  
44

|                       |    |
|-----------------------|----|
| Упанишады             | 46 |
| Буддистская философия | 49 |
| Бхагавадгита          | 53 |
| Конфуций              | 54 |
| Даосистская философия | 57 |

## ГЛАВА 2. СОФИСТЫ И СОКРАТ

### 59

|          |    |
|----------|----|
| Софисты  | 59 |
| Протагор | 67 |
| Сократ   | 76 |

# **ГЛАВА 3. ПЛАТОН - ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО: ОБРАЗОВАНИЕ И ВСЯ ВЛАСТЬ "ЭКСПЕРТАМ". 86**

|                                        |     |
|----------------------------------------|-----|
| Знание и бытие                         | 88  |
| Государство и идея добра               | 99  |
| Этическая ответственность<br>искусства | 111 |

# **ГЛАВА 4. АРИСТОТЕЛЬ - POLITEIA: ПОЛИТИКА КАК РАЗУМНАЯ ЖИЗНЬ В СООБЩЕСТВЕ 115**

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| Идея или субстанция - Платон и<br>Аристотель | 116 |
|----------------------------------------------|-----|

Онтология и эпистемология -  
форма и материя; четыре  
причины 121

Аристотель и экология 129

"Праксис" - разумные действия  
133

Искусство - имитация и катарсис  
147

3

## **ГЛАВА 5. ПОЗДНЯЯ АНТИЧНОСТЬ 152**

Обеспечение личного счастья  
152

Эпикуреизм - обеспечение  
личного благополучия 155

Стоики - обеспечение личного  
счастья 157

Неоплатонизм 167

Науки в античности 168

Историография 168

Медицина 168

Юриспруденция 171

Математика 172

Физика и химия 173

Астрономия 174

Филология 175

Женщины-ученые в античности  
176

## **ГЛАВА 6. СРЕДНИЕ ВЕКА 177**

Христианство и философия  
177



|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| Папа и король - два правителя в<br>одном государстве.....         | 180 |
| Августин                                                          | 183 |
| Августин - вера и разум                                           | 187 |
| Скептицизм                                                        | 188 |
| Опровержение скептицизма<br>Августином                            | 195 |
| Августин как христианский<br>неоплатоник                          | 198 |
| Знание и воля                                                     | 201 |
| Геласий и учение о двух властях                                   | 204 |
| Проблема универсалий                                              | 209 |
| Фома Аквинский - законы и<br>человек как общественное<br>существо | 212 |

Фома Аквинский - гармония и  
синтез 217

Онтология 219

Эпистемология 224

Антропология и моральная  
философия 227

Бог и мир 230

Оккам - от синтеза к скептицизму  
236

Лютер - волюнтаризм и  
номинализм: только вера  
239

Университетская традиция  
244

Арабская философия и наука  
250

## **ГЛАВА 7. НОВОЕ ВРЕМЯ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ 256**

Экспериментальное  
математическое  
естествознание..... 256

Коперник и Кеплер 265

Галилей и Ньютон 270

Биологические науки 273

Механическая картина мира и  
связь души и тела 275

Человек как субъект 277

## **ГЛАВА 8. РЕНЕССАНС И РЕАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА... 284**

Макиавелли - политика как  
манипуляция 284

Политика на основе договора и  
политика на основе  
естественного права (Альтузий,  
Гроций) 292

4

## **ГЛАВА 9. ГОББС - ИНДИВИД И САМОСОХРАНЕНИЕ 295**

Общество как часовой механизм  
295

Естественный закон как норма  
разума 305

Учение о движении 306

**Либеральность и либерализм**  
**307**

**ГЛАВА 10. ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ**  
**СОМНЕНИЕМ И ВЕРОЙ**  
**310**

Декарт - методическое сомнение  
и доверие разуму..... 310

Паскаль - доводы ума и доводы  
сердца 322

Вико - история как модель  
324

**ГЛАВА 11. СПИНОЗА -**  
**РАЦИОНАЛИЗМ И СИСТЕМА**  
**332**

Субстанция и атрибуты 332

**ГЛАВА 12. ЛОКК -  
ПРОСВЕЩЕНИЕ И  
РАВЕНСТВО.. 344**

Эпистемология и критика  
познания 344

Политическая теория - индивид и  
его права 355

**ГЛАВА 13. ЛЕЙБНИЦ - МОНАДЫ  
И ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ  
ГАРМОНИЯ 365**

Цель и причина - новый синтез  
365

Лучший из всех возможных миров  
366

## **ГЛАВА 14. БЕРКЛИ - ВНУТРЕННЯЯ КРИТИКА ЭМПИРИЦИЗМА 369**

"Esse"="percipi".

Идеалистический эмпирицизм  
369

Субстанции - нет, Богу - да! 373

## **ГЛАВА 15. ЮМ - ЭМПИРИЦИЗМ КАК КРИТИКА 377**

Эмпирицистская критика.

Представление о причинности  
377

Моральная философия: различие  
между "существующим" и  
"должным" и доверие  
"здравому смыслу"... 386

## **ГЛАВА 16. ПРОСВЕЩЕНИЕ - РАЗУМ И ПРОГРЕСС... 392**

Наука и модернизация 392

Гражданское благосостояние  
396

Монтескье - разделение властей и  
влияние окружающей среды  
399

Гельвеции - индивид и  
наслаждение 401

Смит - экономический  
либерализм 405

Руссо - реакция против  
философии Просвещения 410

Берк - консервативная реакция  
417



## **ГЛАВА 17. ЛИБЕРАЛИЗМ И УТИЛИТАРИЗМ 426**

Бентам - гедонистское исчисление  
и правовая реформа 426

Джон Стюарт Милль -  
социальный либерализм:  
либеральность как условие  
рациональности 431

Грин 437

Кейнс. 439

5

## **ГЛАВА 18. КАНТ - "КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ" В ФИЛОСОФИИ 441**

Кантовская трансцендентальная  
философия - теория познания  
441

Кантовская трансцендентальная  
философия - учение о морали  
454

Кантовская политическая теория  
461

Суждение - телеология и эстетика  
470

## **ГЛАВА 19. СТАНОВЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК...**

**474**

Предпосылки 474

Гердер и историцизм 476

Шлейермахер и герменевтика  
481

Историческая школа - Савиньи и  
Ранке 482

Дройзен и Дильтей -  
уникальность гуманитарных  
наук 485

Распад исторической школы  
492

## **ГЛАВА 20. ГЕГЕЛЬ - ИСТОРИЯ И ДИАЛЕКТИКА 494**

Рефлексия, диалектика, опыт  
494

Господин и раб - борьба за  
признание и социальную  
идентичность 508

Традиция как разум -  
напряженность между  
универсальным и частно-  
индивидуальным 511

Капитализм, бюрократия и  
государство 514

Критика взглядов Гегеля 519

## **ГЛАВА 21. МАРКС - ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ И КЛАССОВАЯ БОРЬБА 524**

Диалектика и отчуждение  
525

"Материализм" 532

Исторический материализм  
534

Прибавочная стоимость и  
эксплуатация 539

Производительные силы и  
производственные отношения  
543

Критика взглядов Маркса 545  
Энгельс - семья с марксистской  
точки зрения 551

## **ГЛАВА 22. КЬЕРКЕГОР - СУЩЕСТВОВАНИЕ И ИРОНИЯ 554**

Непосредственная и  
экзистенциальная  
коммуникация.. 555

Три стадии жизненного пути  
558

Назидательная интерпретация  
559

Синтезирующая интерпретация  
561

Иронически-рефлексивная  
интерпретация 562

Субъективность есть истина  
565

Демократия, как демагогия  
567

## **ГЛАВА 23. ДАРВИН - СПОР ВОКРУГ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА 569**

Естественный отбор и  
происхождение человека  
570

Дарвинизм и социобиология -  
эпистемологический спор  
575

**ГЛАВА 24. НИЦШЕ И  
ПРАГМАТИЗМ 581**

"Бог умер" - европейский  
нигилизм 582

Критика метафизики и  
христианства 584

6

Моральная философия 587

Сверхчеловек, воля к власти и  
вечное повторение 590

Эпистемология 593

Американский прагматизм (Пирс)  
596

**ГЛАВА 25. СОЦИАЛИЗМ И  
ФАШИЗМ 598**

Коммунизм. Ленин: партия и  
государство 598

Социал-демократия. Социальное  
благосостояние и  
парламентаризм 602

Социализм - экономическая и  
политическая  
власть..... 604

Анархизм и синдикализм 605

Фашизм - национализм и порядок  
610



Фашизм - кризис и действие  
613

Фашизм и экономика 614

Фашизм и расизм 617

## **ГЛАВА 26. ФРЕЙД И ПСИХОАНАЛИЗ 620**

Психоанализ и новое понимание  
человека 620

Сновидения как ворота к  
подсознанию 623

Фрейдовское учение о  
сексуальности 626

Ментальный аппарат 627

Вытесненная культура и чувство  
вины 633

## **ГЛАВА 27. РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК 645**

Предпосылки 645

Конт - "верховный жрец"  
социологии 645

Токвиль - американская  
демократия 648

Теннис - общность и общество  
650

Зиммель - социальная ткань  
655

Дюркгейм - общество и  
общественная  
солидарность... 658

Вебер - рациональность и  
героический пессимизм 662

Философия науки и идеальные  
типы 662

Типы действия и формы  
легитимации 667

Протестантизм и капитализм  
671

Веберовский диагноз  
современности: свобода и  
"железная клетка" 674

Парсонс - действие и функция  
677

Эмоции - эмоциональная  
нейтральность 678

Универсализм - партикуляризм  
679

Ориентация на себя - ориентация  
на коллектив 679

Предопределенное - достигнутое  
680

Специфичность - диффузия  
680

## **ГЛАВА 28. НОВЫЕ УСПЕХИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ..... 683**

Эйнштейн и современная физика  
683

Разнообразие наук и  
технологический прогресс -  
междисциплинарные и  
практические проблемы  
сциентизации 689

## **ГЛАВА 29. ОБЗОР СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ... 703**

Логический позитивизм 703

Поппер и "критический  
рационализм" 709

Кун - смена парадигм в науке  
717

Витгенштейн - философия как  
практика 721

Феноменология и  
экзистенциализм - Гуссерль и  
Сартр... 729

Идентичность и признание - де  
Бовуар и феминистская  
философия 737

Ролз - справедливость и права  
человека 745

## **ГЛАВА 30. СОВРЕМЕННОСТЬ И КРИЗИС 752**

Критика современности 752

Хайдеггер и поэтическое 754

Аренд и *vita activa* 758

Гадамер и герменевтическая  
традиция 764

Деррида, Фуко, Рорти -  
деконструкция и критика 770

Хабермас и аргументация 775

## **ГЛАВА 16.**

# **ПРОСВЕЩЕНИЕ - РАЗУМ И ПРОГРЕСС**

### **Наука и модернизация**

Во второй половине XVII века Англия оказывала сильное влияние на европейские политические дискуссии. Однако после установления конституционной монархии теоретические споры приутихли, а интеллектуальная энергия переключилась на

практическую политическую деятельность по проведению внутренних реформ и созданию империи.

В первой половине XVIII столетия центром политических дебатов стала Франция. Поэтому политическая теория этого времени в значительной степени является детищем французских философов-просветителей.

Во времена Людовика XIV, правившего с 1643 по 1715 гг., абсолютная монархия во Франции достигла наивысшего могущества: было распущено Национальное



собрание; дворяне в основном превратились в государственных служащих и королевских придворных, а государственное управление стало централизованным. Но царствование Людовика XIV завершилось политическим кризисом, который повлек за собой возникновение идеологических разногласий.

Политическая мысль Франции выразила всенародное недовольство некомпетентностью королевской власти. В частности, люди критиковали абсолютизм за недостаточную эффективность и иррациональность в деле

организации торговли. Но критики не искали иной формы правления, а стремились лишь к более просвещенной и эффективной абсолютной монархии.

392

К этому периоду во Франции уже исчезли жизнеспособные представительские учреждения, существовавшие до установления абсолютной монархии и способные "поддерживать критику". Поэтому практически было невозможно сделать более умелым и эффективным французский абсолютизм с помощью частично

представительских институтов вроде английского парламента. Перемены приняли форму восстания против королевской власти, получившего название Французской революции 1789 г.

Но во Франции не только отсутствовали политические институты, но и была неразвита теоретическая политическая традиция. Поэтому в начале XVIII столетия французы в основном опирались на английские идеи. Идеалом выступали Локк и Ньютон как творцы нового либерализма и новой науки. Образованные французы эпохи Просвещения

рассматривали английскую форму правления в качестве образца и были англофилами, друзьями Англии. Вольтер посетил Англию в 1720-х, а Монтескье - в 1730-х гг.

Итак, эпоха Просвещения XVIII столетия была связана с социальными изменениями и научным прогрессом. В частности, первые научные общества подобные Королевскому обществу в Англии, возникли уже в середине XVII столетия. Одновременно с ними появились научные Ж

общеобразовательные журналы, а также корпуса сведений по всем

аспектам современного знания (ср. с французской энциклопедией).

В XVIII столетии происходила и соответствующая модернизация университетской жизни. К концу этого века на передовые позиции выдвинулись немецкие университеты. Так, Кант был одним из первых великих философов, ставших университетскими профессорами. Помимо прочего, возрождение и развитие университетов привели к более четкому выделению гуманитарных дисциплин [см. Гл. 19].

Концом этого столетия датируется возникновение новой интеллектуальной эпохи. На всем ее протяжении с нарастающей интенсивностью происходила сциентизация общества в сферах не только торговли и управления, но и идей и установок. Несмотря на многие отклонения и противодействия, программа Просвещения более или менее успешно воплощалась в жизнь.

Политические дебаты во Франции XVIII столетия проходили в литературных салонах городской буржуазии (the urban citizenry). В них

легко взаимодействовали политика, философия и беллетристика, а также возник присущий французской культуре изящный и популярный стиль <sup>1</sup> .

393

Возможно, что эти дебаты и не дали много нового и оригинального и свелись в основном к помещению старых идей в новый контекст. Однако при таком перенесении старые идеи часто приобретают отличное от старого содержание. Так случилось и здесь. При перенесении во Францию английская мысль, которая в это время была достаточно

консервативна в отношении английских порядков, оказалась критически настроенной в отношении французского общества эпохи абсолютизма.

Так, например, в Англии идея естественного права, которое выше короля и которое дает индивиду определенные неотъемлемые права, была устоявшейся и социально консервативной. Но во Франции она играла критическую роль по отношению к абсолютистскому режиму.

Если в Англии имело смысл говорить о естественных правах человека,



поскольку они там существовали, то во Франции идея естественного права носила отвлеченный, спекулятивный и не связанный с реальностью характер. Ведь французы заимствовали учение Локка о человеческих правах, не имея политической практики англичан.

Во Франции представление о человеческих правах было одновременно радикальным, направленным против абсолютной монархии, и спекулятивным, не имеющим конкретного политического содержания. Французская версия этого

представления часто была более заостренной и критической и не характеризовалась присущим оригиналу сочетанием приземленного консерватизма и ориентации (в границах "здорового смысла") на реформы.

Заостренность идеи прав человека была обусловлена и большей остротой классовых различий во Франции. Духовенство владело пятой частью земельной собственности и обладало значительными привилегиями. Знать также находилась в особом положении, хотя и обладала значительно меньшей политической властью по

сравнению с прошлым. При этом буржуазия во Франции была более искушенной, чем в Англии.

Крупные французские купцы признавали, что по своему весу они значительнее всех остальных сословий. Ведь знать и духовенство вели паразитический образ жизни, основанный на привилегиях, а королевская власть была неэффективной.

1 Стилистически интеллектуальная атмосфера после второй мировой войны во Франции с ее духовным синтезом политики, философии и литературы (Сартр, Камю и др.) восходит к XVIII веку, а в некоторой

степени и к классической латинской риторике.

394

Ведущие критики абсолютизма были выходцами из этой высшей прослойки буржуазии. При этом в качестве идеологического оружия в борьбе против абсолютной монархии и против традиционных привилегий знати они использовали представление о человеческих правах и либерализм (Локк). Кроме того, в борьбе против религии и духовенства они апеллировали и к естествознанию (Ньютон). Именно эти критики стали известны как

философы-просветители,  
противопоставившие разум религии  
и стремившиеся с его помощью  
создать в борьбе против привилегий  
и невежества условия для всеобщего  
счастья и прогресса.

Эпоха Просвещения  
характеризовалась оптимистической  
верой в прогресс, носителем которой  
являлась растущая буржуазия. В ее  
среде вновь пробуждается доверие к  
разуму и человеку, а также  
зарождается секуляризированная  
"мессианская" традиция, в которой  
разум занимает место Евангелия.  
Согласно этой традиции, человек с  
помощью < ... > наиболее глубокую

сущность действительности и создает условия для материального прогресса. Люди шаг за шагом становятся самостоятельными. Они постепенно 'начинают заботиться о себе, не опираясь на ложные авторитеты и не прибегая к теологической опеке. Человеческая мысль становится свободной, так как она осознает, что является самоуправляемой и независимой от Библейского откровения и традиции. Становится модным атеизм.

Однако реализовать провозглашенный прогресс, о котором думали французские философы-просветители, оказалось

не так-то легко и просто. Верно, что они в значительной мере были правы, утверждая, что разум (наука) может привести к значительному материальному прогрессу. Но их концепция разума была слишком многозначной. Она исходила из логических, эмпирических и философских знаний, имела как описательные, так и нормативные аспекты, и при этом не учитывала политические трудности реализации прогресса.

В первом приближении основные положения философии Просвещения заключаются в следующем <sup>1</sup> .

По своей природе люди добры.  
Целью их жизни является  
благосостояние в этом мире, а не  
блаженство в загробном мире. Этой

1 Ср. С. Becker. Heavenly City of the  
Eighteenth Century Philosophy. - New Haven,  
1932.-Р. 102.

395

цели могут достигнуть сами люди с  
помощью науки ("знание - сила").  
Наибольшими препятствиями  
выступают невежество, суеверие и  
нетерпимость. Для их преодоления  
необходимо просвещение (а не  
революция). Становясь более



просвещенным, человек автоматически становится более моральным. Следовательно, мир с помощью просвещения будет двигаться вперед.

Далее, мы можем выделить такие положения:

Разумом обладают все, а не только избранные, т.е. привилегированные. Естественное право защищает права индивида (от сословных привилегий и тирании).

Предметом моральной теории является просвещенный личный

интерес: каждый ищет и должен искать наилучшее для самого себя.

Социологический тезис о гармонии личных интересов заключается в том, что борьба каждого за его личный интерес должна способствовать всеобщему благосостоянию.

Идеальной и наиболее эффективной является форма государственного правления, которая одновременно обеспечивает право собственности и свободу личности. Внутри страны она защищает национальный частный капитал, а

вне ее проводит политику протекционизма и колонизации.

Первые два положения составляют часть одной из версий философии естественного права (см. Локк).

Последние три входят в либерализм и утилитаризм (см. Гельвеции, Смит и Бентам).

## **Гражданское благосостояние**

Перечисленные выше положения не выражали интересы абсолютного монарха или знати. Они служили прежде всего интересам растущей буржуазии, стремившейся защитить частную инициативу и обеспечить

право частной собственности. При этом целью являлось быстрое и беспрепятственное развитие торговли и промышленности.

Мы уже показали, каким образом либерализм может выступать в качестве социально-философского индивидуализма [см. Гл. 9 и Гл. Ъ\]. Одновременно мы указали на изменения в представлениях о человеке как личности (например, от Гоббса через Локка к Смиту).

396

Кроме того, либерализм может быть охарактеризован в качестве

рационализма в той мере, в которой индивид понимается как рациональное действующее лицо, или агент. (Хотя основные мотивы действий индивида и интерпретировались по-разному различными либералистскими теоретиками, все они рассматривают индивида в качестве агента, который может и обязан совершить непротиворечивый и рациональный выбор между различными средствами достижения поставленной цели. Часто такое поведение называют целевой рациональностью (purposive rationality) [см. Вебер, Гл. 27]. Эта

вера в способность индивида осуществлять рациональный выбор средств достижения полезных результатов лежит в основе либерализма, утилитаризма и философии Просвещения.

Политический либерализм этой эпохи рассматривает в качестве основных мотивов и базисных ценностей удовольствие/счастье и полезность. Здесь наблюдается переход к утилитаризму [см. Бентам, Гл. 17]<sup>1</sup>.

Утилитаризм включает как психологический тезис о наших движущих мотивах, так и этический

тезис о том, как мы можем оценивать действие в качестве морально хорошего или плохого. Этический тезис подчеркивает важность следствий того, что мы делаем: приводят ли результаты наших действий к удовольствию и полезности для нас или для возможно большого числа других индивидов. Он не относится к личным качествам и состояниям агента - например, его состояниям сознания, т.е. мотивам и установкам. Таким образом, мы проводим различие между этикой следствий (консеквенциональной этикой) [см.

Гельвеции и Бентам] и этикой доброй воли [см. Кант].

Утилитаризм [см. Гельвеции и Бентам] пытается установить объективный принцип для определения правильности или неправильности действия.

Утилитаристы так выражали основной принцип философии удовольствия: действие является правильным в той мере, в которой оно способствует достижению наибольшего возможного счастья для максимально большого числа людей.

Обычным возражением против утилитаризма является то, что



различные ценности (состояния счастья) являются несравнимыми. Как, например, мы можем объективно сравнивать удовольствие от чтения хорошей книги с удовольствием от вкусной еды? Но на практике утилитаризм прежде всего имел отношение, так сказать, к негативным ценностям, т.е. к предотвращению различных видов страдания и несчастья. Человека более заботит предотвращение страдания, чем получение наслаждения. Действительно, можно полагать, что на практике имеется общее соглашение

1 См. дебаты между так называемой деонтической этикой (как в либеральных правовых идеях о нерушимых политических правах) и так называемой этикой следствий (консеквенциональной этикой), аналогичной утилитаристскому мышлению в терминах "затрата-прибыль" (cost-benefit).

397

относительно того, что следует рассматривать в качестве лишения и как соотносятся друг с другом его различные формы (например, недостаток протеина или свежего воздуха). При этом могут существовать расхождения по поводу того, что является наилучшей едой и наилучшим видом спорта. Подобный

практический приоритет  
"негативного" может ослабить  
некоторые критические аргументы  
против утилитаризма,  
основывающиеся на  
несоизмеримости ценностей и  
невозможности достижения в  
отношении их консенсуса. Против  
этих аргументов можно было бы  
возразить, сказав, что существует,  
возможно, больше расхождений во  
взглядах и поэтому в ситуации  
"выбора десерта" гораздо труднее  
сравнивать ценности, чем в ситуации  
"отсутствия протеина". [См. точку  
зрения Поппера на приоритет  
"негативного" в его книге Открытое

общество и его враги, сноска 2, Гл. 29].

Однако почему Я не являюсь более важным, чем другие? Или же счастье и боль любого индивида являются одинаково важными? Отвечая на эти вопросы, нам достаточно подчеркнуть, что утилитаризм как политическая идеология основан именно на эгалитаризме (философии равенства), который считает бесспорным то, что никто (в качестве индивида) не обладает уникальной и привилегированной позицией по сравнению с другими.

Против утилитаризма может быть выдвинуто и такое возражение. Мы не в состоянии всегда знать заранее, каким будет конечный результат действия. Если утилитаризм должен давать объективный критерий в ситуациях выбора, то прежде, чем мы начнем действовать, мы должны знать, какая альтернатива приведет к наилучшему долговременному результату. Однако мы не всегда обладаем таким знанием. На это можно было бы возразить, что здесь достаточно иметь хорошо обоснованное мнение агента. Но в таком случае мы отказываемся от объективности, которой требует

утилитаризм. Ведь критерием хорошего действия начинает служить не объективный конечный результат, а оптимальные рассуждения (соображения) агента.

Можно также возразить, что утилитаризм и либерализм слишком сосредоточены на индивиде и упускают из вида важность сложного социального взаимодействия институтов и традиций. К тому же можно добавить, что модель рациональных агентов является одним из оснований и современной экономики (начиная со Смита) и современной социологии. В целом, ориентированные на индивида,

либерализм и утилитаризм появились прежде, чем социальные науки достигли зрелости. В то же время эти направления послужили источником важных традиций внутри социальных наук.

398

Либерализм делает акцент на свободу самовыражения и свободу слова. В этом моменте политический либерализм и философия Просвещения снова сходятся. Защита подобных либеральных ценностей основывается не только на идее о том, что толерантность является ценностью ("добром"). Она особо

подчеркивает [см. например, Джон Стюарт Милль], что открытые и свободные дебаты являются основным условием достижения подлинного постижения как в науке, так и в политике. Либеральность является условием рациональности, в том числе и нашей собственной рациональности. Это положение оказывается важным и для вопроса о том, чем является научное сообщество исследователей [см. Пирс, Поппер, Хабермас]. В то же время либеральность как условие рациональности важна и для демократии в плане формирования общественного мнения, а так же



просвещенного совместного  
взаимоопределения (codetermination).

## **Монтескье - разделение властей и влияние окружающей среды**

Французский адвокат Шарль-  
Людовик де Секондат, в дальнейшем  
барон де ла Бред и де Монтескье  
(Montesquieu, 1689- 1755), являлся  
одним из выдающихся политических  
теоретиков XVIII столетия. Наиболее  
известны два его творческих вклада:  
принцип разделения властей как  
условие свободы и теория о влиянии,  
которое оказывает на политику  
окружающая среда.

В работе О духе законов (*L'esprit des lois*, 1748) Монтескье формулирует важное двуединое положение о законах. Он связывает концепцию естественного права, согласно которой различные законы являются формулировками одного и того же Закона, с социологическим тезисом о том, что эти формулировки определяются различными историческими и природными условиями. Таким образом, Монтескье избегает и релятивизма, который часто возникает в результате отрицания концепции естественного права, и бесплодного догматизма, который появляется при

постулировании универсального естественного закона без объяснения того, как этот закон реализуется в конкретных условиях.

Дух законов, согласно Монтескье, заключается во взаимосвязи различных видов окружающей социальной и природной среды и соответствующих им особых формулировок универсального закона.

399

Концепция естественного права не нова, как и тезис о том, что мы распознаем универсальный закон

при помощи обыденного разума. Однако относительно новым является то, что Монтескье рекомендует эмпирически исследовать взаимосвязи между конкретной средой и отвечающей ей формулировками законов. Но и этот подход не является совершенно новым, так как еще раньше его практиковали Аристотель и Макиавелли.

Не является полностью эмпирическим и исследование самим Монтескье воздействий окружающей среды. По большому счету, оно ограничено довольно общими соображениями о том, какое

влияние оказывают на политику и законодательство - например, климат, почва, формы торговли, способы производства и традиции.

Кроме того, Монтескье дает классифицирующее описание трех форм правления (республика, монархия, деспотия) и трех соответствующих им принципов (достоинство, честь, страх).

Подобное тройственное разделение, напоминающее Аристотеля, вероятно, диктовалось политическими идеалами самого Монтескье. Республика представляла как идеализированное изображение Древнего Рима, деспотия рисовалась

внушающей ужас картиной того, чем может стать Франция, а монархия оценивалась в свете отношения Монтескье к английской форме правления как идеалу для Франции.

Однако если сам Монтескье и не полностью преуспел в реализации требований к научному исследованию, выдвинутых им самим, он все же являлся видным поборником свободы, политического реализма и научного подхода. Он защищал английские учреждения и порядки и тем самым свободу. Монтескье полагал, что в Англии имеется разделение власти между судебными, исполнительными и

законодательными учреждениями. В дальнейшем принцип разделения сыграл исключительную роль в истории политических идей и нашел свое воплощение в конце XVIII века как в Декларации независимости США, так и во Французской декларации прав человека и гражданина. Принцип разделения властей является античной идеей. Мы находим его в платоновских Законах и аристотелевской Политике. В определенной степени он был реализован в средневековых империях. Этот принцип содержится в учении Локка. Однако именно Монтескье, как юрист, разработал

тезис о разделении властей на три ветви и сделал акцент на необходимости системы правового контроля и разумного баланса различных ветвей власти. Принцип разделения власти должен быть применен к отношениям между судебной, исполнительной и законодательной властями.

## **Гельвеции - индивид и наслаждение**

КЛОД Адриан Гельвеции (Claude Adrien Helvetius, 1715-1771) стремился объяснить человека исключительно с естественно-научной точки зрения. Это был



ученый, который в конечном счете не признавал никаких иных объяснений, кроме "научных". Он был уверен, что наука способна полностью, объяснить все явления, включая социальные и. психологические.

Но в отличие от Гоббса Гельвеции начинает свои построения не с инстинкта самосохранения. Для Гельвеция движущей силой выступает личный интерес. Человек ищет удовольствия и избегает страдания. Полученное удовольствие и страдание являются эгоистическими чувствами, присущими только отдельному индивиду. (Мы можем переживать

вместе с другими, но не в состоянии разделить их чувства).

Гельвеции дает такое простое психологическое объяснение движущих сил функционирования человека: поведение людей объясняется тем, что они автоматически стремятся к удовольствию и избегают боли. При этом Гельвеции не пытается свести все к чистой механике. Но он не соглашается и с идеей свободной рациональности, требующей, чтобы действия могли быть объяснены на основе соображений, которые понимает человек и которым он стремится следовать. По Гельвецию,

человек действует в соответствии с простым принципом, согласно которому каждый выбор действия основывается на нахождении средств, приводящих к наибольшему индивидуальному удовольствию. Таким образом, Гельвеции придерживается целевой (purposive) теории мотивации.

Он отрицает существование какого-либо не основанного на опыте вида знания. В этом смысле он является эмпирицистом. И это предполагает несогласие Гельвеция с тем, что возможно эпистемическое оправдание нормативных вопросов. (Соответственно, должна быть

опровергнута концепция естественных прав. В явной форме ее опровержение на основе эмпирицизма сделано Юмом).

В качестве компенсации за отсутствие нормативного мерила Гельвеции развивает теорию о том, что образ действий, когда люди ищут удовольствия и избегают боли, является хорошим. Однако как эпистемологический эмпирицист, Гельвеции не имеет оснований для последнего утверждения. Поэтому он не может с полным правом утверждать, что ему известно, что нечто является "хорошим", то есть то,

что он знает, что это нечто является  
нормативно всеобщим.

401

402-

Как представитель эпохи  
Просвещения, Гельвеции думает, что  
людей нужно просветить только в  
отношении их личных интересов.  
Когда люди знают, что ведет к  
удовольствию и что ведет к боли, они  
будут искать только первое.  
Называемое нами "хорошим" есть не  
что иное, как удовольствие. И когда  
каждый ищет то, что является

хорошим, результат будет хорошим для каждого.

Эта идея гармонии, взаимосвязи личного и общего интереса, была важной для либералистских утилитарианцев. Исходя из принципа, что целью общества является достижение наибольшего счастья для максимально большого числа людей, они могли отстаивать политические реформы, направленные на поддержку частной инициативы. Ведь согласно этой идее, максимизация индивидуального удовольствия автоматически привела бы к наибольшему универсальному благу.

Помимо прочего, опираясь на этот принцип, Гельвеции выдвинул требование восьмичасового рабочего дня. Вместе с тем он не был искренним защитником либералистской политики.

Как видим, пользуясь нашей терминологией, мы можем назвать Гельвеция либералистом, поскольку для него исходным понятием служит индивид. Но при этом наиболее важным является максимальное удовольствие индивида, а не его самосохранение, как для Гоббса, или его неотъемлемые права, как для Локка. Гельвеции - это утилитарист, представитель философии

полезности. Согласно ей, вопрос о правильности или неправильности действия обусловлен тем, ведет ли оно к полезным или вредным последствиям (т.е. получает ли индивид удовольствие или страдание в результате осуществления действия).

Рассмотрим более детально теорию Гельвеция как психологический вариант экономического либерализма. Мы можем схематично интерпретировать ее следующим образом:

1. Психологический тезис: каждый индивид фактически пытается



максимизировать свое  
удовольствие.

2. Этический тезис: такое  
поведение индивида является  
хорошим.

3. Социологический тезис: когда  
каждый индивид стремится  
максимизировать свое  
удовольствие, мы приходим к  
наивысшему из возможных  
всеобщему благополучию.

4. Этический тезис: это состояние  
является хорошим.

В такой огрубленной формулировке  
все эти тезисы оказываются

проблематичными.

-403-

Первый тезис является или эмпирически ложным или лишенным смысла. Если правильно использовать понятия, то мы можем легко установить, что существуют по крайней мере некоторые индивиды, которые время от времени действуют не так, чтобы максимизировать собственное удовольствие.

Например, сжигая себя, буддистский монах добровольно лишает себя жизни. Следовательно, по отношению к этому монаху рассматриваемый тезис оказывается

эмпирически ложным. Но если мы по определению используем понятия таким способом, что "действовать" означает "стремиться к удовольствию", то этот эмпирический контраргумент не имеет значения. Согласно этому определению, даже буддистский монах, сжигающий себя во время политической демонстрации, действует исходя из "удовольствия". Но такое определение превращает первый тезис в тавтологию вида " $A = A$ ", которую не в состоянии опровергнуть ни один эмпирический аргумент. В результате первый тезис оказывается лишенным смысла: он

не утверждает ничего о чем бы то ни было. При этом используется отличное от обычного понятие "удовольствия".

Второй тезис является нормативным и как таковой, согласно эмпирицизму, вообще не имеет никакого эпистемологического значения. В той мере, в какой либералисты являются радикальными эпистемологическими эмпирицистами, они не имеют права оценивать этот тезис (в качестве истинного).

Третий тезис также или эмпирически ложен, или лишен смысла. Сильным контраргументом против него было развитие Англии в начале XIX века, характеризовавшееся обнищанием рабочего класса. (Результатом осмысления этого развития явилась эволюция английского либерализма в направлении социального либерализма).

Четвертый тезис можно критиковать таким же образом, как и второй.

Далее мы увидим, что точно так же можно критиковать и экономический

(laissez faire) либерализм, заменяя "удовольствие" на "прибыль".

' Сказанное не противоречит тому, что, с научной точки зрения, возможно и во многих случаях плодотворно использовать модель "экономического человека" в качестве гипотетической предпосылки - иначе говоря, условно допускать в научном исследовании и экономической практике, что человек статистически действует на основе соображений экономической прибыли, не утверждая, что в этом состоит "внеисторическая сущность человека".

Античные греки придерживались представления об истории как круговороте, тогда как христианство принесло линейное представление истории. При переходе от XVII к XVIII веку

-404-

возникает новая секуляризованная версия представления истории как линейного процесса, направленного в будущее. В это же время в литературных салонах центр дискуссии смещается с поэзии на науку и технику. До тех пор, пока аудитория парижских салонов

рассматривала в качестве наиболее важного предмета обсуждений литературу, не было смысла говорить о том, что история движется вперед.

"Является ли Расин (Jean-Baptiste Racine, 1639-1699) более великим поэтом, чем Гомер?" Пока основным предметом обсуждений оставалась литература, можно было одинаково легко говорить как то, что история движется "назад", так и то, что она движется "вперед". Но как только в центре внимания публики оказались такие вопросы, как скорость перемещения дилижанса между Орлеаном и Парижем, то появился смысл говорить о "прогессе".



Дилижансы двигались все быстрее и быстрее. Значит, и история движется вперед.

Это смещение интересов не было, конечно, случайным. Если индустриальное общество должно функционировать, то интеллигенция (образованные слои общества) обязана, проявлять определенный интерес к технологическим достижениям и усовершенствованиям и хорошо в них разбираться.

Философы-просветители выразили эту веру в прогресс: просвещение

ведет к развитию науки и материальному благосостоянию.

Анн Робер Жак Тюрго (Anne Robert Jacques Turgot, 1727-1781)

предвосхитил учение Конта о трех стадиях исторического развития. Он оперирует с анимистической, спекулятивной и научной стадиями, а Конт - с теологической, метафизической и позитивной стадиями.

Мари Жан Антуан Кондорсе (Marie Jean Antoine Condorcet, 1743-1794)

указал выгоды, которые принесет человеку основанный на разуме прогресс: достижение равенства

между нациями, устранение классовых различий и общее повышение духовного и морального уровня. Кондорсе надеялся на уничтожение расизма, расширение свободы торговли, введение пособий по болезни и пенсий для престарелых, запрещение войн, ликвидацию бедности и роскоши, обеспечение равных прав для женщин и мужчин и создание всеобщей системы образования, которая обеспечит всем одинаковые возможности.

Эта вера в прогресс являлась смесью реализма и наивности. Реализм состоял в том, что все

перечисленное, действительно, стало научно и технически возможным. Наивность заключалась в том, что помимо прочего философы-просветители недооценивали значение политических проблем. Оказалось, что одного только просвещения недостаточно для достижения всеобщего благосостояния.

-405-

После первой мировой войны, если не раньше, вере в прогресс был нанесен смертельный удар. Сегодня вряд ли найдется человек, который столь же оптимистически смотрит в

будущее с той наивностью и простодушием, как это делали в XVIII столетии представители эпохи Просвещения.

К концу XVIII века новая буржуазия начинает утверждаться в Западной Европе - сначала в Англии, позднее во Франции и в XIX столетии в Германии. Это утверждение осуществлялось на нескольких уровнях: идеологическом, политическом и экономическом.

Параллельно становлению капитализма укреплялся политический либерализм (свобода вероисповедания и свобода

собраний). Возникла тенденция к созданию конституционных форм правления, которые предполагали общественный контроль над правительством посредством регулярных выборов (даже если избирательное право и было ограниченным). При этом правительство обладало политической властью, гарантировавшей жизнь и собственность без вмешательства в экономическую деятельность.

## **Смит - экономический либерализм**

Шотландец Адам Смит (Adam Smith, 1723-1790, Исследование о природе и причинах богатства наций, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776) считается основателем политической экономии как самостоятельной научной дисциплины. Однако из его работы Теория нравственных чувств (Theory of Moral Sentiments, 1759) следует, что он не рассматривал человека как исключительно экономическое создание.

Смит утверждает, что именно предметы потребления (товары) и их производство, а не количество золота

и серебра, фактически определяют богатство нации. Он критикует экономический протекционизм: правительство должно как можно меньше вмешиваться в торговлю и промышленность. Экономика функционирует наилучшим образом, когда максимальна степень ее свободы. Если каждый промышленник и купец стремится максимизировать свою собственную экономическую прибыль, то и общее богатство будет наибольшим. Когда экономике позволено функционировать без вмешательства со стороны правительства, то она следует естественным законам:



каждый стремится максимизировать свою экономическую прибыль; цены становятся естественными, то есть

-406-

справедливыми; в стране возникает наибольшее из возможных богатство. Итак, Смит является либералистом, стоящим на позиции *laissez faire* (невмешательства государства в развитие хозяйства) <sup>1</sup> .

1 О словосочетании *laissezfaire*. Лозунгом экономического либерализма является выражение "*laissez faire, laissez passer*". Оно означает, что товары должны свободно производиться и свободно продаваться

("свободно", то есть "без  
правительственного вмешательства").

Смит рассматривает личный  
(частный) интерес индивида как  
подлинную движущую силу  
экономической жизни, тогда как  
Бен-, там считает такой силой  
стремление индивида к  
удовольствию.

Так называемая "проблема Смита"  
состоит в трудностях совмещения  
экономической и моральной  
философии. Как моральный  
философ, Смит отстаивает  
представление о том, что мы должны  
действовать на основе симпатии и

заботы о других людях. Как экономист-теоретик, он утверждает, что бизнесмен должен руководствоваться только своими собственными интересами, стремиться к личному обогащению, которое часто\* происходит за счет других. Логика рынка, согласно Смиту, подразумевает, что с помощью невидимой руки рынка частные (личные) пороки могут привести к всеобщей пользе. С моральной точки зрения, это является достаточно спорным: хорошее не может возникнуть вследствие безнравственных

действий, не породив при этом проблем.

Решение "проблемы Смита" состоит в том, что мы должны проводить различие между сферой рыночной экономики и повседневной жизнью. Смит также подчеркивает, что функционирование рынка должно регулироваться в соответствии с законом и справедливостью. Это означает, что Смит оперирует понятиями не только рыночной экономики, но и юридически-национальных факторов и сферы межличностного взаимодействия. В дальнейшем Хабермас будет трактовать "проблему Смита" как

вопрос о взаимосвязи "системы" и "жизненного мира" (см. Гл. 30).

Атомистическая онтология Демокрита была весьма привлекательной тем, что она все упрощала и понятно объясняла. Тем же зачаровывал и экономический атомизм (индивидуализм), который все делал простым и ясным.

В принципе, индивид всегда и всюду ищет свою собственную экономическую выгоду. В принципе, для достижения этой цели индивид поступает строго рационально. Следовательно, мы можем вычислить, как поведет себя

экономический человек в различных ситуациях. В этой модели человеческая вселенная пони-

-407-

мается как своего рода социальный бильярд, в котором перемещаются и заключают друг с другом выгодные договоры стремящиеся к прибыли индивиды. При этом мы можем игнорировать "иррациональные" особенности, обнаруживаемые в человеке, в социальных учреждениях и во властных структурах. Иначе говоря, Смит предпринимает попытку объяснения всего на основе этой модели. Именно выдвижением

таких базисных понятий Смит и другие либералистские экономисты внесли вклад в создание и разработку модели рационального взаимодействия нескольких индивидов (теория игры для экономического человека, homo economicus). Таким образом, Смит и другие либералистские экономисты принадлежат к числу основателей одной из первых социальных наук - политической экономии.

Другими словами, базисные понятия политэкономии Смита соотносятся с базисными понятиями классического либерализма. Однако Смит дополняет традиционные

либералистские понятия теорией естественной цены. На рынке индивиды обмениваются друг с другом товарами, цена которых определяется отношением между спросом и предложением. Это предполагает свободный рынок, то есть невмешательство государства или других политических институтов в регулирование цен.

Данная модель объяснения ценового регулирования предполагает, во-первых, что мы являемся атомизированными индивидами, которые думают о своем собственном выигрыше. Во-вторых, считается, что различные товары не



зависят друг от друга, и, в-третьих, каждый из агентов может отдавать предпочтение различным товарам и таким образом выбирать между ними. Помимо прочего, это является и моделью рынка, свободного от вмешательства государства и господства монополий.

Конечно, Смит знал, что на цены влияют не только спрос и предложение, но и такие факторы, как правительственные решения и старые привилегии знати. Смит применяет свою модель подобно тому, как Бентам использует свое исчисление удовольствий и для описания, и для критики. Так, он

критикует факторы, препятствующие функционированию свободного рынка. Поэтому политическое учение Смита - это не только чистая теория, но и политическая программа: факторы, мешающие свободному рынку, должны быть устранены, потому что они противоречат естественному порядку.

-408-

Как и классические либералисты в сфере политической теории, экономист Смит полагал, что неограниченный индивидуализм в конечном счете привел бы к

социальной гармонии, к самому большому из возможных материальному процветанию.

Кроме того, Смит разработал и другую теорию регулирования цен, которая говорит о том, какая цена товара является справедливой. Эта вторая теория утверждает, что стоимость товара равна вложенному в него труду<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. теорию стоимости Локха, Гл. 12.

Если плотник работал над изготовлением стула десять часов, а фермер трудился пять часов для того, чтобы вырастить мешок картофеля, то стул стоит столько же, сколько два

мешка картофеля. Если цены образуются подобным образом, то цена будет справедливой, так как каждый получает ровно столько, сколько отдает. Торговля, в ходе которой совершается такой обмен товаров, также будет честной, справедливой.

Однако, в общем и целом, весьма трудно определить стоимость труда, вложенного в некоторый товар. Затраченное время не может быть единственным определяющим фактором. Некоторые люди работают быстро, другие -- медленно и лениво, некоторые обладают профессиональной подготовкой, а

другие - нет. В определенном смысле эта теория цен противостоит теории цен, оперирующей спросом и предложением. Если в условиях свободного рынка цена определяется предложением и спросом, то цена одного и того же товара меняется в зависимости от соотношения между спросом и предложением, даже если остается постоянным труд, вложенный в этот товар. Поэтому было бы сложно обосновать в качестве справедливой цену, устанавливаемую на основе спроса и предложения, утверждая, что цена товара равна величине вложенного в его производство труда <sup>2</sup> .

2 Но откуда возникают спрос и предложение? Спрос должен, например, определяться желаниями тех, кто обладает на рынке покупательной способностью. Но, он должен быть связан и с покупательной способностью, которой взамен своего труда обладает наемный работник. Это указывает на связь между предложением/спросом и трудом, вложенным в производство товара.

Давид Рикардо (David Ricardo, 1772-1823) и Томас Мальтус (Thomas Malthus, 1776-1834) развивают смитовский экономический неограниченный (*laissez faire*)

либерализм. Но если Смит полагал, что свободный и "естественный" капитализм, принес бы пользу всем слоям общества, то Рикардо и Мальтус считали, что рабочий необходимо должен существовать на уровне прожиточного минимума. Тем не менее, в противоположность Бентаму, Рикардо придерживается политики радикального (*laissez faire*) либерализма. В отсутствие правительственного вмешательства автоматически устанавливается наилучшая из возможных гармония личных интересов, даже если рабочий и вынужден, как это ни

печально, всегда жить в большей или меньшей материальной нужде.

-409-

В основе этой теории лежат следующие соображения. Мальтус утверждал, что нищета низших классов является неизбежной, поскольку численность населения увеличивается в геометрической пропорции, тогда как производство продуктов питания растет только в арифметической пропорции.

Следовательно, рост народонаселения всегда будет опережать увеличение объема



продуктов питания. Откровенно говоря, увеличение заработной платы ведет не к росту уровня жизни низших классов, а только к рождению большего количества детей. В силу этого до тех пор, пока отсутствуют моральные или социальные нормы, в определенной мере ограничивающие уровень рождаемости, основная масса населения вынуждена существовать на грани выживания.

С помощью этой теории "доказывалась" естественная необходимость нищеты низших классов. Ведь противоречило бы природе вещей, если бы капиталисты

повышали заработную плату рабочим или если бы государство занималось социальным обеспечением. Это вело бы к неестественному увеличению народонаселения, на который отсутствует спрос (для которого нет работы). В результате возрос бы масштаб голода и увеличилась бы смертность. Поэтому экономике должно быть позволено развиваться в соответствии с ее собственными законами, а государство не должно проводить социальные реформы.

Работа обеспечивает три выгоды: заработную плату для рабочих, прибыль для капиталистов и арендную плату для

землевладельцев. Из  
вышеприведенных соображений  
следует, что заработная плата должна  
быть минимальной, то есть  
достаточной лишь для существования  
рабочих и для воспроизводства  
рабочей силы.

При этом возникает конфликт между  
землевладельцами и капиталистами  
(промышленниками и торговцами).  
Анализируя его, либералисты  
утверждали, что землевладельцы  
составляют паразитирующую группу.  
Землевладельцы сдают землю в  
аренду, но сами ничего не  
производят. Следовательно,  
капиталисты как производители

должны получать пропорционально больше, а землевладельцы - меньше. (Позднее Маркс таким же образом будет критиковать и капиталистов. Для марксистов капиталисты являются паразитами, а рабочие - производителями).

Теория, согласно которой заработная плата должна обеспечить лишь прожиточный минимум, явно противоречит теории, в соответствии с которой неограниченный (*laissez faire*) либерализм ведет к всеобщей гармонии. Следовательно, оптимизму в отношении прогресса наносится смертельный удар. Теперь уже нельзя оправдать современное

неравенство, утверждая, что в будущем произойдут улучшения. Напротив, эта теория заработной платы дает новое обоснование существующему неравенству. То, что мы имеем, является, в конце концов, естественным и наилучшим из возможного. Все иное привело бы к гораздо худшим результатам.

-410-

Из теории заработной платы следует и то, что не следует мыслить только понятиями отдельных индивидов: ведь существуют и классы, находящиеся в оппозиции друг другу.

Рикардо предполагает, что в долгосрочной перспективе экономика (отчасти из-за увеличения народонаселения и ограниченности земли для производства продуктов питания) стремится к устойчивому (стабильному) состоянию с низкой заработной платой и низкой прибылью [ср. с более поздними теориями о присущих капитализму кризисах и "нулевом росте"].

Рикардо и Мальтус описывают традиционный капитализм, который обдирает рабочий класс как липку. И в то же время они утверждают, что это естественно. Эта грубая *laissez*

faire доктрина явилась вершиной либерализма.

С середины XIX века в политическом мышлении возникает социальный либерализм (Джон Стюарт Милль) и начинают осуществляться социальные реформы (фабричные законы, право на объединения).

## **Руссо - реакция против философий Просвещения**

Мы отмечали, что французскую философию Просвещения можно интерпретировать как идеологическое оружие окрепшей в XVIII столетии французской

буржуазии, которая боролась за власть против абсолютизма и привилегий знати и духовенства. В этой борьбе французские сторонники Просвещения часто использовали такие понятия, как индивид, разум и прогресс.

Теоретически против этих понятий можно выдвинуть критические возражения, что вскоре и произошло. Появились философский анализ понятия причины (прежде всего Юм, но также и Руссо), философская и социологическая критика понятия индивида (Руссо, но также и Берк) и социологическая критика веры в прогресс (Руссо).



**Жизнь .** Жан Жак Руссо (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) родился в Женеве в кальвинистской семье. Его мать рано умерла, а, когда ему исполнилось десять лет, отец был вынужден бежать из Швейцарии. Мальчика воспитывали родственники, и он рано начал странствовать - в основном по Франции и франкоязычной части Швейцарии. В тридцатилетнем возрасте Руссо на время поселился в Париже, где познакомился с философами Просвещения (Вольтер). Своих детей от союза с Терезой Левассэр (Therese Levasseur) он отправил в детский приют.

В 1750 г. Руссо выиграл премию Академии г. Дижона за эссе на тему "Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?" Отвечая на этот вопрос, Руссо выступил против господствовавшего тогда оптимизма в отношении прогресса.

Руссо имел много проблем в общении с философами-просветителями и людьми вообще. Он вел жизнь странника как в географическом, так и духовном смыслах. В 1766 г. он встретился в Лондоне с Юмом, но вскоре разошелся и с ним.

Руссо умер в 1778 г., и его прах позднее был перенесен в парижский Пантеон.

**Труды** . Рассуждения о науках и искусствах (Discours sur les science et les arts, 1750), Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми (Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes, 1755), Об общественном договоре, или Принципы политического права (Du contract social, 1762), Эмиль, или о Воспитании (Emile ou de l'education, 1762), Исповедь (Confessions, 1782).

Руссо - очень сложный человек и мыслитель. Поэтому мы можем дать лишь одну из возможных интерпретаций его взглядов.

В крайних формах культивирование разума и оптимизма в отношении будущего среди людей эпохи Просвещения могло носить поверхностный и нечеткий характер. Поэтому было бы слишком просто критиковать эти идеи и прийти к их отрицанию: к преклонению перед чувствами и скептическому пессимизму. Землетрясения в

Лиссабоне в 1755 г. было достаточно для того, чтобы поколебать распространенный тогда оптимизм. Если мы живем в совершенном мире, то как могут происходить подобные катастрофы? Скептически настроенный Вольтер избрал в своей книге Кандид слишком легкую мишень, когда он высмеивал наивный оптимизм в отношении будущего и самодовольную веру в то, что мы уже живем в самом лучшем из всех возможных миров<sup>1</sup>.

Вольтер имеет в виду прежде всего мировоззрение Лейбница

Руссо углубляет эту чисто отрицательную реакцию против философии Просвещения. Тогда как философы-просветители обнаруживают слишком одностороннее преклонение перед разумом, Руссо выдвигает на первый план культ чувств. Тогда как философы-просветители превозносят индивида и личные интересы, Руссо восхваляет сообщество и общую волю (*la volonte generate*). Тогда как просветители рассуждают о прогрессе, Руссо выдвигает лозунг "назад к природе".

Однако это не означает, что Руссо по всем позициям находится в оппозиции к философам-просветителям. Нередко он полностью разделяет их взгляды - например, как и они, Руссо считает, что человек добр по природе.

Просветители полагали, что зло проистекает из невежества и нетерпимости, поддерживаемых традициями и привилегиями. Поэтому лекарством должно служить просвещение. Когда разум и наука одержат победу, добро в человеке будет возрастать, следуя за прогрессом цивилизации. Руссо же

был убежден, что зло заключается в самой цивилизации. Таким был сенсационный вывод его выигравшего премию Дижонской академии эссе. Цивилизация ведет к искусственной и вырождающейся жизни. В этом эссе Руссо критикует веру в прогресс и закладывает предпосылки романтизма: городская жизнь и науки извращают то хорошее и естественное, что есть в человеке.

-412-

Итак, Руссо заявляет, что мы должны возвратиться назад к природе. Под этим он вряд ли подразумевал возвращение к примитивной жизни



(наподобие той, которую практиковали греческие/ киники). Он настойчиво подчеркивает, что человек является частью сообщества. По-видимому, согласно Руссо, мы должны вернуться в природу в смысле "воплощения естественной и добродетельной жизни в человеческом сообществе". В этом случае его тезис направлен и против того, что он считал сверхцивилизованным упадком, и против нецивилизованного примитивизма.

Мы можем интерпретировать критику Руссо в адрес философов-просветителей как выражение

отношения нижних слоев средних классов к высшим классам<sup>1</sup> .

1 Просматриваются параллели между идеалами санкюлотов и Руссо: непосредственная демократия, равенство в отношении собственности, суверенная "общая воля", общественное воспитание всех членов государства.

Руссо ставит такие простые добродетели повседневной жизни обычных людей, как семейная жизнь, сочувствие, религиозность и добросовестный труд ремесленников и крестьян, выше лощеных манер, равнодушия и расчетливости крупных торговцев и представителей новой науки. Отнюдь не призывая

вернуться к примитивным условиям, Руссо отстаивает бесхитростную жизнь нижних слоев средних классов. Он защищает обыденные моральные представления и нерerefлексивную веру людей скромного достатка от едкой заумной критики интеллектуалов, для которых явно не существует ничего святого. Таким образом, Руссо выступает выразителем раздраженного и озабоченного нижнего слоя среднего класса, который, будучи убежден в собственном моральном превосходстве, возмущен интеллектуальной критикой

освященных временем веры и традиций. К тому же этот класс опасается, что такая критика угрожает основам его бытия. Поскольку представители этого класса из-за недостатка образования не всегда были<sup>7</sup> способны защищать себя рациональным образом, то часто их реакция заключалась в полном осуждении разума и в сентиментальном возвеличивании чувств.

Из-за того, что типичный представитель нижнего слоя среднего класса, как правило, лично не имел никакого отношения к непосредственному использованию

научных и экономических достижений, то изменения в обществе далеко не всегда казались ему "прогрессом". Представители этого класса гораздо чаще сталкивались с устрашающими и разрушительными аспектами нововведений, которые оценивались ими как безнравственные и бесчеловечные.

-413-

Представители высших классов возвеличивали индивида и отстаивали свободу торговли и свободу самовыражения, что было ценностью для сильных мира сего.

Ценностями же для более слабых скорее выступали солидарность и сообщество. Руссо, так же как и представители нижнего слоя среднего класса, отдает предпочтение семейной жизни и общим интересам.

Ценности, подобные солидарности, очевидно, распределены среди людей более равномерно, чем способность к рациональным и приносящим прибыль расчетам. Поэтому представители нижнего среднего класса (и рабочие) больше дорожили равенством, чем индивидуальной свободой и личной карьерой. Они обычно настроены более

традиционно и конформистски, тогда как правящие высшие классы ставили акцент на рациональном личном интересе и требовали для себя права выбора.

Мы не будем слишком буквально относиться к интерпретации Руссо как выразителя интересов нижнего слоя среднего класса. Но она позволяет нам понять его некоторые основные установки.

От Руссо через Канта идет традиция использования философии для защиты религии и морали, а также для борьбы против попыток свести

все знание к естественно-научному знанию.

Кроме того, от Руссо через Берка и Гегеля можно проследить традицию критического отношения к индивидуалистической концепции человека и установления определенной взаимосвязи сообщества и индивида. Согласно Руссо, между индивидом и сообществом существует некоторая напряженность<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См., например, что он говорит о естественном состоянии человека *naturel l'homme*, в *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes*), что - об общей воле (*la volonte generate*)



Рассмотрим идеи, которые он выдвигает против господствовавшего в его время индивидуализма.

Этот индивидуализм, сформулированный Гоббсом и развитый Локком, французскими и английскими либералистами в XVIII столетии, оперирует, грубо говоря, понятием полностью завершенного индивида, который обладает личным интересом, способностью вычислять, стремлением к удовольствию и прибыли, языком, способностью торговать и представлениями о собственности. Все эти качества индивида предшествуют государству, которое

рассматривается как средство защиты частной инициативы и частной собственности. Само по себе государство не имеет никакой ценности.

-414-

Следуя индивидуалистическим теориям государства как созданного в результате договора, Руссо доводит до конца линию аргументации, которая начинается с природного состояния и приходит к общественному договору. Но для Руссо это не просто вопрос двух различных представлений, одно из которых связано с природным

состоянием и сформированным государством общественным состоянием, а второе касается перехода одного в другое в результате создания общества на основе договора. В своего рода умственном эксперименте Руссо мы обнаруживаем реконструкцию постепенного развития, благодаря которому формируется и общество и полностью завершённый человек. Конечным результатом этого развития является политически организованное общество.

Таким образом, можно сказать, что Руссо все еще остается близким Платону и Аристотелю. Подобно

этим греческим философам, Руссо спрашивает, каким образом люди получают такие способности, как язык, разум и добродетель. И, подобно им, он указывает на сообщество: человек вырабатывает эти способности в ходе совместной жизни с другими. Таким образом, полностью завершённый человек и общество имеют один и тот же возраст. В принципе, невозможно вообразить полностью сформированного индивида вне общества.

Следуя Платону, Руссо идет на один шаг далее. Самоценностью обладает не только внутренне связанный с

сообществом, полностью  
завершенный (суверенный) человек  
(гражданин-в-об-ществе), но и  
сообщество.

Сообщество - это конкретные связи,  
чувства близости, которые  
соединяют вместе семью и друзей.  
Руссо возражает против  
представления о том, что голый  
рациональный личный интерес  
может поддерживать существование  
общества. Глубоко укорененные  
чувства и привязанности, а не  
поверхностные калькуляции  
прибыли и удовольствия - вот что  
связывает людей в сообщество. Итак,

сообщество основывается на чувствах, а не на разуме.

Здесь Руссо выдвигает серьезные критические аргументы против распространенного в его эпоху вида индивидуализма. При этом, подобно античным грекам, он преимущественно думает об обществе как малом сообществе: "городе-государстве" Женева.

Руссо не был националистом, хотя его идеи позднее и применялись для обоснования идеи национального государства. Индивидуализм для Руссо, подобно национализму и космополитизму, является

отвлеченной абстракцией. Для него реальными и конкретными являются семья и локальное сообщество, граждане которого знают друг друга и связаны между собой.

-415-

Итак, Руссо выражает консервативную реакцию против индивидуализма и национализма, носителями которых были высшие слои городской буржуазии. В дальнейшем мы увидим, что в противоположность либералистскому индивидуализму и консерваторы, и социалисты

рассматривают непосредственные связи в качестве фундаментальных.

И индивидуализм, и коллективизм признают два фактора: индивид и государство. Но Руссо, Платон и Гегель подвергают серьезной критике само это различие. С их точки зрения, фундаментальным является человек-в-сообществе, а не какой-либо из этих факторов.

Руссо вряд ли можно считать коммунистом. Ведь для него важным являлось право обладания частной собственностью, хотя он и критикует возникающее отсюда имущественное неравенство (*Discours sur l'inegalite*).



Из вышесказанного видно, что идеи Руссо можно понимать по-разному. Он говорит, что общество стало необходимым и представляющим моральную ценность. Следовательно, Руссо не выступает против всей цивилизации или за "возврат к природе". В той мере, в какой он полагает, что человек действительно является частью социума, выражения вида "природное состояние" и "общественный договор" оказываются несколько проблематичными. Однако при этом он превозносит образ жизни индивида в "природном состоянии" и обвиняет современное ему общество

в подавлении человеческого достоинства, мудрости и счастья. Руссо считал, что мы должны избегать как примитивизма, так и упадочнической цивилизации и стремиться к подлинному сообществу. Но что такое подлинное сообщество? Современные ему политические реалии характеризовались индивидуализмом и национализмом. И впоследствии, когда его мысли о подлинном сообществе были восприняты политическими деятелями, они стали истолковываться в духе прославления национального государства (Джентиле, Giovanni

Gentile, 1875- 1944), нацистского авторитаризма (Гитлер, 1889-1945) и партийного государства (Ленин, 1870-1924).

Если Руссо придерживался достаточно четкой отрицательной позиции по отношению к механистическим и атомистическим взглядам либералистов на общество, то его отношение к национальному консерватизму и социализму остается неясным.

-416-

Так, базисное для него понятие общей воли, *la volonte generate*, не

имеет четкого определения. Общая воля не является результирующей различных точек зрения политических партий или депутатов национального собрания. Общая воля каким-то необъяснимым образом оказывается подлинной "народной" волей. Общая воля, по Руссо, выражает интересы общества в отличие от частных интересов индивидов.

Кроме того, Руссо считал, что общая воля "всегда права". Если человек желает иного, чем то, к чему стремится общая воля, то есть к чему "действительно" стремится народ, то это происходит потому, что человек

действительно не знает того, что для него является наилучшим, или того, что он действительно хочет. Значит, человек должен подчиняться общей воле не по принуждению. По Руссо, там, где правит общая воля, нет места принуждению.

В такой схеме рассуждений исключительно важным является то, как мы определяем, чем каждый раз является общая воля. Или иначе: кто обладает правом (и властью) определять, чем на самом деле является подлинная общая воля?

Кроме того, конечно, вызывает сомнение, действительно ли все

индивидуальные желания совпадают в рамках одного общего интереса.

Руссо, собственно, не объясняет, как мы можем институционально удостовериться, что реально будет выслушана общая воля, а не решения нелегитимных властных групп по поводу того, чем является "общая воля". Не объясняет он и то, как мы можем гарантировать интересы меньшинства.

Либералистская традиция часто упускает из вида органические, целостные аспекты общества. Но взамен она приводит к разработке институтов, которые могут

препятствовать неконтролируемому использованию власти при принятии некоторых политических решений. В противоположность этой традиции присущее Руссо целостное понимание общества во многом пренебрегает институциональными проблемами.

Опираясь на теорию "общей воли", и Гитлер, и де Голль (Charles de Gaulle, французский президент, 1890-1970) утверждали, что именно они являются истинными выразителями подлинных народных интересов, которые превыше отдельных частных интересов. Лозунг "один народ, один фюрер (ein Volk, ein führer)" выражает

то, что фюрер каким-то таинственным образом является непосредственным представителем "народа".

-417-

Эта проблема имеет как институциональный, так и теоретический аспект. Когда не объяснено, каким образом институционально выражает себя общая воля, мы рискуем тем, что деспотичные правители будут использовать возможность назвать свою волю общей волей. А так как теоретически трудно определить, чего действительно хотят люди, то



нельзя препятствовать философским и социологическим дебатам по этому вопросу.

В настоящее время ясно, что формальная демократия, предполагающая всеобщие выборы и представительские институты, дает только ограниченное решение этой проблемы. Этим путем мы можем выяснить, что люди говорят о том, чего они желают. Однако вопрос о том, чего они действительно желают, не решается таким способом, хотя бы в силу того, что существуют разнообразные анонимные воздействия. В идеале анонимное воздействие через различные

политические и экономические факторы должно быть устранено перед тем, как начнут удовлетворительно функционировать формальные демократические институты'.

Это, конечно, не достаточное, а только необходимое условие

В локальном сообществе, доме и поселении, можно относительно безобидно оперировать "общей волей". Здесь мы можем иметь определенную непосредственную демократию. Но в современном обществе опасно оперировать такой общей волей, которая не

удостоверена институционально. В силу этого органический взгляд Руссо на общество, с акцентом на эмоциональные связи между людьми и невниманием к институтам, обладает тенденцией развиваться в духе иррационального и романтического возвеличивания локального, малого сообщества.

Отсутствие "институционального компонента" в учении Руссо имеет следствием то, что идеи, центрированные вокруг общей воли, могут быть развиты в двух направлениях. Первое ведет к концепции перманентной революции (à la Робеспьер или Мао

Цзе-дун): спонтанная воля народа должна управлять правительством. Второе приводит к доктрине статического национального государства (à la Берк): воля народа есть то, что порождается непрерывной традицией.

## **Берк - консервативная реакция**

Британского философа ирландского происхождения Эдмунда Берка (Edmund Burke, 1729-1797) часто называют отцом консерватизма, подобно тому как Локка считают отцом либерализма.

Учение Берка (Размышления о революции во Франции, Reflections on the Revolution in France, 1790) возникло как реакция против многообещавшей Французской революции и возвеличивания разума философами-просветителями.

Люди эпохи Просвещения ставили разум выше традиции, а внеисторически понимаемого индивида выше сообщества. Берк все это переставил местами: традиция мудрее теорий, которые созданы отдельными интеллектуалами. Фундаментальными являются сообщество и история, а не

изолированный, внеисторический индивид.

Схематично можно сказать, что консерватизм Берка является своего рода негативным отображением либерализма эпохи Просвещения.

Либерализм эпохи Просвещения:

Консерватизм Берка:

Разум выше традиции Традиция  
выше разума

Индивид Сообщество и история  
(а не сообщество и история) (а  
не индивид)

Итак, в связи с Берком мы можем говорить о консервативной реакции,

которая имела место не только на теоретическом уровне. Политически Берк выражает отрицательную реакцию на радикальные изменения, совершенные во время революции французской буржуазией, а именно - устранение с политической арены короля, дворцовой знати и духовенства. С французской точки зрения, Берк защищает придворную аристократию и выступает против буржуазии.

Другими словами, подобно тому, как мы можем упрощенно говорить о либерализме как идеологии высших слоев буржуазии, мы можем интерпретировать консерватизм как

идеологию знати. (Такие видные идеологи французского консерватизма того времени, как клерикальный роялист Ж. де Местр (Joseph de Maistre, 1753-1821) и Л. де Бональд (Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, 1754-1840) хорошо вписываются в эту интерпретацию.) Однако, по-видимому, столь же верной будет трактовка консервативных идеологий конца XVIII века (Юм, Берк) как выражения критики либерализма, возникшей внутри самой буржуазии. Другое дело, что эти консервативные идеологии отвечали интересам знати.



Если мы используем эту  
схематическую интерпретацию, то  
либерализм и консерватизм  
предстают в качестве как  
теоретических, так и политических  
противоположностей:

-419-

| Либерализм        | Консерватизм |
|-------------------|--------------|
| Социальные корни  | Высшие слои  |
| буржуазии         |              |
| Буржуазия и знать |              |

Основное понятие

|                                |
|--------------------------------|
| Индивид (договор, государство) |
| Человек- в-сообществе          |

Атрибуты

Внеисторичность

И индивидуалистически и эгоизм  
(Максимизация удовольствия/  
прибыли, индивидуальная  
свобода от принуждения)

Историко-культурная  
определенность

Ценности сообщества  
(Гармоничная реализация  
способностей в историческо-  
органическом сообществе)

Но консерватизм и либерализм  
объединяла общая укорененность в  
высших классах. Консерватизм имел  
корни в определенной части  
буржуазии и в ослабевавшей

придворной знати, которая доминировала в предшествующей, более феодальной по характеру, экономике. Либерализм коренился в более широких слоях поднимавшейся буржуазии, которая поддерживала частно-капиталистическую экономику. (В упрощенном виде это относится к Франции конца XVIII века).

Как и большинство политических терминов, слово "консерватизм" используется различными способами. Можно, например, говорить о формальной концепции консерватизма, определяемого как "желание сохранять существующее"

без какого-либо уточнения ТОЖ^А, что существует, будь то экономика или окружающая среда, культура или формы правления, будь это феодальное, капиталистическое или социалистическое общество. В этом смысле противоположностью "консерватору" будет "радикал", как "желающий изменить существующее".

Это определение в такой степени игнорирует исторический аспект, что на его основе можно задаться вопросом, не были ли Фома Аквинский, Иосиф Сталин (1878-1953) и Рональд Рейган (Ronald Reagan, американский президент,

1911) "консерваторами" в том смысле, что каждый из них хотел сохранить существенные аспекты современного им общества?

В противоположность этой формальной концепции консерватизма мы можем оперировать концепцией, которая отражает конкретное содержание консерватизма, в том смысле, что под ним понимается "желание сохранить нечто частное (будь оно из сфе-

-420-

ры культуры, общества, политики или экономики)". В этом смысле

естественно говорить о желании сохранить такие отдельные ценности, как разумные формы жизни традиционного локального сообщества или экологическое разнообразие. Итак, когда речь идет о том типе консерватизма, который определяется конкретным содержанием, мы можем говорить о ценностном консерватизме (value conservatism).

Подобно другим идеологиям, консерватизм является одновременно и общественным феноменом, обусловленным социальными и историческими условиями, и

теорией, претендующей на выражение истины об обществе.

Если стремиться представить в чистом виде концепцию консерватизма, которая задается конкретным содержанием, то полезно начать с ранней фазы консерватизма (например, с Берка). В это время консерватизм являлся полной противоположностью либерализму (Берк не в последнюю очередь выступал против радикальных французских философов-просветителей). Либералисты мыслят в рамках таких базисных понятий, как индивид, разум и прогресс. Они

противопоставляют автономного, свободного и равноправного индивида традиции с ее унаследованными установками и структурами. Напротив, консерваторы оперируют базисным представлением о человеке как неизбежно формируемом традицией, которая передается из поколения в поколение, может и должна быть заботливо улучшена, но не может быть отброшена, ибо это привело бы только к беде. Либерализм, можно сказать, является социально-философским индивидуализмом, который исходит из представления об изолированной, свободной



личности, осознающей свой личный интерес и стремящейся к наилучшему для нее самой. При этом жизнь общества понимается как непреднамеренная гармония, возникающая из эгоистичных действий всех индивидов.

Консерватизм же в качестве своей основы берет модель организма. Общество оказывается гораздо более сложным, чем могут себе вообразить либералисты с их очаровательно простой, но свехупрощенной модедью. В обществе все взаимосвязано и так сильно переплетено между собой, что человек не должен думать, будто он

может выжить один и один может изменить все к лучшему с помощью простых и решительных мер, подобных революционным преобразованиям. Общество похоже на сложный растущий организм, а не на механизм, который можно быстро переделать с помощью простых действий. Для сохранения существующих ценных аспектов общества часто необходимы и желательны реформы.

-421-

Но они должны проводиться с осторожностью, постепенно. Каждый индивид и каждая партия

должны осознавать, что традиция содержит мудрость, которая глубже, чем отдельные и конечные частные мнения. Необходимо признать, что не существует простых одноразовых решений, которые давали бы нам право отменить все то, что создали наши предшественники, и вводить по мановению руки нечто новое и хорошее. Общество покоится на взаимодействии групп и поколений, и его развитие требует времени.

Итак, консерватизм, как и либерализм, не только обладает пониманием таких отдельных политических институтов, как формы правления и юридическо-

экономические права и системы, но и разрабатывает фундаментальную точку зрения на то, чем на самом деле являются общество и человек и что мы можем знать о них.

Консерватизм утверждает, что обладает наиболее адекватными категориями для правильного понимания общества и тем самым для правильных действий.

Консерваторы так же утверждают, что они лучше, чем представители конкурирующих идеологий, знают, что является ценным. Однако различные идеологи имеют несовпадающие точки зрения не только по поводу ценностей.

Различие между тем, что мы называли ценностным консерватизмом, и либерализмом заключается не только в том, что первый сильнее второго подчеркивает важность разумной жизни (в нормативном смысле) в конкретных исторических обстоятельствах. Не сводится оно и к тому, что либерализм по сравнению с консерватизмом придает гораздо большее нормативное значение возможностям индивида по максимизации личной выгоды в соответствии с просвещенным личным интересом. Специфические особенности этих идеологий могут быть прослежены вплоть до

фундаментальных различий во взглядах на то, чем мы являемся в качестве социальных созданий и что мы можем знать.

Не будет преувеличением сказать, что важное различие между либерализмом и консерватизмом заключается в их взглядах на свободу. Говоря упрощенно, консерватизм трактует порядок и власть как более важные по сравнению с индивидуальной свободой. В то же время либерализм рассматривает последнюю в качестве той фундаментальной ценности, обеспечение которой только и может оправдать порядок и власть. При

этом следует отметить, что в  
обыденном политическом дискурсе  
часто остаются непроясненными  
взгляды на то, что такое свобода и  
насколько она ценна.

-422-

Эти взгляды также не связываются с  
представлениями о человеке и  
обществе. А потому редко  
обсуждается их обоснованность и  
разумность. Когда мы говорим о  
свободе, то предполагаем, что  
имеется некто, свободный от кого-то  
или чего-то. Другими словами, мы  
обязательно располагаем  
определенными базисными

представлениями о том, чем действительно являются человек и общество [см. различные социально-философские и эпистемологические Точки зрения на взаимосвязи индивида, сообщества и познания].

До некоторой степени консерватизм может находиться на одних позициях с социализмом, когда дело касается критики более радикальных концепций индивида, принадлежащих классическому либерализму. В соответствии со своим критическим отношением к либералистскому индивидуализму и в соответствии с более положительной точкой зрения на



порядок и власть консерваторы имеют более позитивное (или прагматическое) представление о роли государства для общества, чем классические либералисты (будь они сторонниками экономического или культурного либерализма).

Можно также сказать, что консерватизму не присуще слишком большое преклонение перед порядком и властью, которое характерно для фашизма.

Консерваторы защищают органически возникающий социальный порядок и дистанцируются от политиков, которые стремятся насадить новый

порядок волевым и насильственным способом.

До некоторой меры Берк соглашается с юмовской критикой разума (и концепции естественного права). Он также в основном разделяет руссоистскую критику индивидуализма эпохи Просвещения. Подобно Юму, Берк противопоставляет разуму чувства, привычки и соглашения. Подобно Руссо, он выдвигает сообщество против индивидуализма. При этом чувства, привычки, соглашения и сообщество рассматриваются Берком в историческом аспекте: история и традиция священны и требуют

уважения. Политически это означает, что Берк выступает против всех видов такого реформизма, который, по его мнению, основан на теоретических соображениях и не вырастает органически из истории. Как революционные изменения, так и сознательное социальное планирование вызывают у него подозрение. Общество должно расти, подобно растению. Мы должны проводить политические реформы, но, как хорошие садовники, не должны мешать естественному общественному развитию с помощью революции и планирования.

Для Берка традиция ценна и мудра сама по себе. Таким образом, он является выразителем некоторого формального консерватизма: то, что сохраняется, так сказать, в течение некоторого времени, имеет право на существование и должно уважаться. Однако ясно, что если этот формальный консерватизм продолжить слишком далеко, то мы придем к оппортунизму, согласно которому во имя консерватизма необходимо защищать все наличные ситуации, поскольку они уже "существуют".

Хотя Берк настроен явно антиреволюционно и недвусмысленно превозносит историческую непрерывность, он все же хочет сохранять не все, а определенные специфические ситуации. Вряд ли его можно назвать оппортунистическим формальным консерватором.

Так, Берк защищает общество, которое основано не на расчетливом личном интересе, а на органических группах, подобных семье и ближнему соседскому окружению. В этих тесно связанных группах люди соединены друг с другом конкретными

эмоциональными отношениями, которые скрепляют, не играя при этом роль внешних принципов или требований. Такие конкретные сплоченные сообщества изменяются от страны к стране, от народа к народу. Не существует одной и той же системы традиций и соглашений, применимой во всех местах. Эти различные формы жизни в значительной степени основаны на соглашениях, а не на природе, и как соглашения они неизбежны. Это означает, что мы должны иметь ту или иную форму жизни, которая основана на соглашениях. Однако в ходе радикальных изменений форм

жизни может быть утрачена определенная часть социально-созидательной близости. Поэтому мы должны уважать и защищать все существующие различные органические формы жизни.

Именно на этой основе протестант Берк отстаивал индийскую культуру и религию от разрушения со стороны британских колонизаторов. На этом примере видно различие политических последствий радикального либерализма и ценностного консерватизма. Первый оперирует абстрактной концепцией индивида, согласно которой все индивиды в принципе тождественны

в той мере, в какой они стремятся только к удовольствию и получению прибыли. Второй не упускает из виду как историческое и культурное Многообразие форм жизни, так и богатство и сложность человеческого поведения.

Итак, органический ценностный консерватизм видит много вещей, которых не замечает механический либерализм с его атомистическими "очками". Среди них сообщество, история, сложность как социума, так и человека.



Радикальный либерализм имеет, в некотором смысле, то же самое преимущество, что и атомизм Демокрита. Путем упрощения он предлагает рациональную модель определенных аспектов реальности. (Именно поэтому этот вид либерализма так подходит для самопонимания человека в рыночных и экономических условиях).

Ценностный консерватизм сталкивается с противоположной проблемой. В культурном аспекте предлагаемая им теоретическая картина более адекватна, но в то же самое время вся обнаруживаемая им

органическая сложность может быть слишком подавляющей. Ценностный консерватизм обнаруживает тенденцию утверждать, что общество настолько сложно, что мы не в состоянии вообще понять его. Эта мысль типична для Берка: общество и история более мудры, чем индивиды и их предполагаемый разум. Однако такая скромная оценка нашей человеческой способности понимания может привести к определенному иррационализму: разум ограничен и его надежность не превышает возможностей чувств и предрассудков <sup>1</sup> .

1 Многие полагают, что разум является универсальным и надежным, а чувства - непостоянными и изменяющимися от индивида к индивиду, поэтому мораль, основанная на чувствах, является относительной.

Берк иначе смотрит на это. Многие установки и чувства более устойчивы и универсальны, чем многие интеллектуальные позиции, которые часто меняются, следуя быстро преходящей моде. Укорененные, общие "предрассудки" надежно гарантируют нравственную устойчивость.

Прежде чем начать морализировать по поводу Берка, мы должны задаться

вопросом: а что если Берк прав? (Разве другие, подобно Фрейдю и Марксу, не говорят, что интеллектуальная жизнь является в основном всего лишь верхушкой айсберга в океане фундаментальных и первичных сил? См. их концепции рационализации и идеологии).

В свою очередь, это может вести к политической пассивности: общество слишком сложно, чтобы его понять. Оно настолько сложно, что мы не в состоянии что-либо изменить.

Позиция Берка была иной. Он хотел изменять, чтобы сохранить. Но эта

тенденция к политической  
пассивности скрыто присутствует в  
органическом ценностном  
консерватизме <sup>2</sup> .

2 Сила ценностного консерватизма часто  
заключается в теоретической оценке  
культуры, а не в области реализации  
культурных ценностей.

Практически политическая  
пассивность могла бы означать  
косвенную поддержку  
привилегированных классов и  
свободного развития капитала. В  
этом смысле *laissez-faire*  
(радикальный) либерализм и  
ценностный консерватизм могли

приводить к одним и тем же политическим следствиям.

-425-

Мы уже упоминали, что в противоположность радикальному либерализму ценностный консерватизм исходил из важности культуры (так, Берк критиковал Ост-Индскую компанию). Кроме того, ценностный консерватизм имел и социальные корни, которые отсутствовали у радикального (*laissez-faire*) либерализма. Именно представители ценностного консерватизма часто стремились поддерживать традиционные

иерархические системы, но в то же время их отличало своего рода отеческое сострадание феодального лорда к низшим общественным слоям.

Образцом такого патриархального сострадания были Дизраэли (Benjamin Disraeli, премьер-министр Великобритании, 1804-1881) и Бисмарк (Otto von Bismarck, канцлер Германии, 1815-1898): патерналистская власть и отеческая забота о детях тогда еще не вышли из моды.

Для Берка это отеческое отношение имеет следствием то, что он не

является сторонником всеобщего избирательного права и отмены унаследованных прав (читай: привилегий). Он подозрительно относится и к индивиду, и к массе. С другой стороны, он доверяет мудрости народа. Но при этом, как и в случае "общей воли" Руссо, возникает следующий вопрос. Если не проводить выборы, то как можно выяснить, что действительно думает народ? В этом плане Берк более конкретен, чем Руссо. Он является сторонником конституционной монархии, контролируемой наследственной и богатой знатью, которая, по его мнению, является



относительно беспристрастной и социально устойчивой группой. При этом конституционная монархия обладает постоянными органами, в которых могут найти выражение мудрость и чувства народа.

-426-

## **Глава 17.**

# **ЛИБЕРАЛИЗМ И УТИЛИТАРИЗМ**

**Бентам - гедонистское исчисление  
и правовая  
реформа**

Английский юрист Иеремия Бентам (Jeremy Bentham, 1748- 1832) принадлежал к так называемым философским радикалам, которые выступали за серьезную правовую реформу британского общества. Соответственно, он подвергал критике некоторые аспекты этого общества. Но тот, кто критикует, должен иметь нормативный стандарт, с позиций которого ведется критика. В соответствии с утилитарно-эмпирицистской традицией, Бентам не принимает ни идею естественных прав, ни теорию договора. Единственным оправданием для власти и для

политических изменений, по его мнению, являются человеческие потребности, более конкретно - польза и удовольствие. В этом Бентам следует Гельвецию: 1) Удовольствие и страдание являются причинами человеческих действий. Отсюда следует, что мы можем влиять на человеческое поведение, изменяя соотношение между удовольствием и страданием. 2) Именно удовольствие мотивирует существование законодательства и политической власти.

Мы уже говорили [Гл. 16], что первый тезис этой схемы может представлять неприемлемое

упрощение. Второй же может вести к логическому противоречию в той мере, в которой удовольствие в качестве нормы трактуется как вытекающее из того признанного факта, что каждый стремится к удовольствию, то есть нормативное выводится из дескриптивного.

Следуя за Гельвецием (и итальянским правоведом и философом права Чезаре Беккариа, Cesare Beccaria, 1738-1794), Бентам рассматривает в качестве фундаментального нормативного стандарта утилитаристский принцип, согласно которому человеческие действия должны

оцениваться с точки зрения достижения наибольшего возможного счастья (полезности) для наибольшего числа людей.

-427-

Новым у Бентама является то, что он более последовательно, чем другие, использует этот принцип как руководящее указание для правовых реформ. При этом он разрабатывает систему расчетов (исчисление) того, что обеспечивает наибольшее удовольствие.

В своем исчислении удовольствий и страданий он оперирует различными

факторами, которые должен учитывать каждый собирающийся выяснить, какие действия и ситуации в целом обеспечат наибольшее удовольствие. К этим факторам относятся: интенсивность удовольствия или страдания; их длительность; степень уверенности, что они будут иметь место; как далеко в будущем они произойдут; как много людей будут их испытывать и как влияют друг на друга их разные виды.

Мы уже отмечали [Гл. 16], что более естественно говорить об исчислении страданий, чем удовольствий. Дело в том, что, по-видимому, наши мнения

и установки обнаруживают гораздо больше общего, когда речь заходит о том, как избежать некоторых основных страданий, чем тогда, когда мы выбираем между различными положительными действиями или благами. На практике утилитаризм (и либерализм) является в большей степени попыткой избежать отрицательных последствий, чем реализовать некий положительный идеал.

Гедонистское исчисление поразительно напоминает расчеты прибыли. Но в то же время прибыль рассчитывается в соизмеримых

единицах, таких как доллары и центы или марки и пфеннинги. Однако трудно определить, как можно сравнить различные переживания удовольствия и страдания. Например, как можно рассчитать соотношение удовольствий, связанных с умиротворенным наслаждением от вкусной еды и с буйной радостью по поводу сдачи трудного экзамена? Бентам не смог (и понятно почему) дать решение этой проблемы. Поэтому его исчисление удовольствий не что иное, как спорная спекуляция. Тем не менее он иногда выражается так, как будто



точно знает, что люди фактически действуют на основе подобных рациональных расчетов.

Отметим еще раз, что в определенном смысле индивидуализм как бы содержится в понятии удовольствия. Удовольствие всегда является индивидуальным. Государство (или сообщество) никогда не испытывают удовольствия или страдания. В соответствии с этим, "наивысшее возможное счастье" также понимается как "наивысшее возможное счастье наибольшего возможного числа отдельных индивидов", так как

счастье преимущественно  
истолковывается как удовольствие <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> Ср. индивидуализм гедонистического эпикурейства. Гл. 5.

-428-

Следует отметить, что понятие полезности не является индивидуалистическим в том же самом смысле, что и понятие удовольствия. Тогда как понятие удовольствия связано с индивидуальными переживаниями, понятие полезности указывает на желательные следствия. Философия полезности, утилитаризм, таким

образом, является прежде всего консеквенциональной (consequentialist) этикой (этикой последствий). Критерий хороших/желательных действий должен быть найден в их последствиях в той степени, в какой последствия являются "полезными" или нет. (Напротив, в кантовской этике доброй воли критерий заключается в нравственной воле действующего лица).

Сила утилитаризма заключается в том, что он, по-видимому, хорошо подходит для некоторых типичных для нашей цивилизации ситуаций (см. выделение Вебером различных

типов действия; Гл. 27). Мы часто совершаем выбор на основе оценки вариантов и последствий, допуская при этом в качестве бесспорных некоторые предпочтения и принципы. И когда принципами оказывается то, что мы ищем, то не столь проблематично объяснить мотивацию. (Мотивацию для правильного действия, может быть, труднее объяснить в моральной философии Канта, которая основывает мораль на чувстве долга). Одна из главных трудностей утилитаризма, однако, связана с понятием справедливости. Если в некоторой ситуации казнь невинного

человека ведет к наивысшей полезности (счастью), то, согласно обычной интерпретации утилитаризма, эта казнь будет этически оправданной, правильной. Но такой вывод противоречит сути интуиции о природе справедливости.

Бентамовский акцент на индивидуальное находит свое выражение и в области философии языка. Он утверждает, что смысл имеют только слова, указывающие на отдельные вещи. Слова, которые не указывают на отдельные вещи (например, "право", "всеобщее процветание", "собственность" и т.д.), являются в конечном счете

фикциями. Следовательно, Бентам полагает, что такие слова, как "права" и "принципы", не имеют никакого отношения к реальности (и к социальной реальности, под которой он понимал удовольствия и страдания отдельных индивидов).

Известно, что такие слова, как "честь", "родина", "естественное развитие" и т.д., часто используются для мистификации и демагогии. Следовательно, номинализм Бентама содержит здравые моменты <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> О термине "номинализм" см. "спор об универсалиях", Гл. 6, а об использовании общих понятий - Гл. 29.

Но когда Бентам, по-видимому, полагает, что все такие слова мистифицируют, самому ему грозит опасность не заметить определенные аспекты реальности - такие, как социальные взаимосвязи. В той мере, в какой он отрицает все общие понятия, ему трудно понять специфически социальные аспекты общества, наподобие анонимных структур власти. Расплатой за номинализм Бентама может быть слепота и беспомощность по отношению к доминирующим тенденциям, которые могут быть иррациональными и опасными.

Как отмечалось, Бентам использует принцип наибольшего возможного счастья (= удовольствия, полезности) для наибольшего возможного числа людей как критерий для критики существующих законов. Вместо того, чтобы спрашивать, какого наказания "заслуживает" преступник, Бентам, исходя из этого принципа, задается вопросом о том, какие меры могли бы вести к снижению уровня преступности и улучшению человека в будущем. Наказание одного или нескольких индивидов, которое само по себе является страданием, справедливо только тогда, когда оно в конечном результате приводит к



большему удовольствию для всех. Придерживаясь этого подхода, Бентам внес существенный вклад в гуманизацию юридической системы, поскольку способствовал ее большей эффективности и рационализации.

Но хотя практические следствия его учения были положительными, оно содержало теоретические упущения. Во многом Бентам упустил из вида историческое разнообразие человеческих ценностей и мотиваций. Для него человек в основном внеисторичен: всегда и везде он преследует одну и ту же цель (удовольствие) и побуждаем одной и той же силой (стремлением

к удовольствию). Как номиналист Бентам не придает особого значения общественным институтам и обращает внимание только на индивида.

Точно так же, будучи либералистом, он склонен "не замечать" историю и сводить человека к вневременной абстракции. Для Бентама история является совокупностью традиций, обычаев и привычек, которые только тогда могут быть оправданы, когда они выдерживают критический анализ на основе принципа наибольшего возможного счастья для наибольшего возможного числа отдельных людей. В этом он согласен

с критикой традиции философами - просветителями.

"Философский радикализм" Бентама был направлен главным образом против неэффективности и жестокости правовой системы. Бентам не интересовался изменением экономических условий.

-430-

Напротив, он полагал, что право частной собственности обеспечивает индивиду чувство безопасности и тем самым удовольствие. В этом можно усмотреть как поддержку экономического status quo, так и

зародыш требования более справедливого распределения собственности.

Недооценка Бентамом социальных аспектов общества не позволяет ему мыслить на уровне социальных конфликтов. Дело в том, что в конечном счете для него существуют только отдельные равноправные индивиды и, по сути, отсутствуют какие-либо социальные классы. Поэтому понятно, что ему трудно увидеть, что понятие полезности могло бы быть расширено от "полезности для отдельного индивида" до "полезности для определенной группы".

Подобно большинству либералистов, Бентам, по-видимому, исходит из определенной гармонии различных частных интересов. Когда каждый человек пытается максимизировать свое удовольствие, это ведет к наилучшему благу для всех. Но Бентам не считает, что такая гармония возникает автоматически: здесь свою определяющую роль, должно сыграть законодательство, основанное на принципе полезности. Это законодательство должно активно проводиться в жизнь, так как его целью является желаемая гармония.

Другим представителем "философского радикализма" в Англии на рубеже XVIII и XIX веков был Джеймс Милль (James Mill, 1773-1836). Он приводил доводы в пользу сильной власти и сильного правительства, которые находятся под контролем представительской ассамблеи, избранной на основе всеобщего избирательного права.

Милль мало заботился о правах меньшинства, которым для него были привилегированная знать и духовенство. Он отстаивал интересы "большинства", выражаемые

представительской формой  
правления.

Милль исходит из веры в  
большинство и во всеобщее  
образование. Каждый должен  
посещать школу; образование  
приводит к интеллектуальной и  
моральной свободе. Править должно  
просвещенное большинство. Эти  
взгляды согласуются с философией  
Просвещения XVIII столетия. Сейчас  
легко говорить об их наивности.  
Однако следует сказать, что эти  
идеалы никогда не были полностью  
реализованы.

Когда же их пытались реализовать, это приносило определенно больше пользы, чем вреда. Всеобщее образование и правление большинства являются одними из существенных факторов гуманизации в истории.

Как и другие "философские радикалы", Джеймс Милль внес важный вклад в формирование более эффективного и демократического законодательства и правления в Англии, хотя, конечно, он и выступал (неосознанно) от имени буржуазии. В то же время "философские радикалы", несомненно,



способствовали введению в середине XIX века ряда социальных законов (законы о бедности - poverty laws), которые отстаивали интересы наемных работников.

Итак, прослеживается взаимосвязь между "философским радикализмом" (Бентам, Джеймс Милль) и социальным либерализмом (Джон Стюарт Милль, Грин).

-431-

Джон Стюарт Милль - социальный либерализм; либеральность как условие рациональности

В Англии экономический радикальный (*laissez faire*) либерализм а la Рикардо достиг наивысшего расцвета в первой половине XIX века. Но уже в середине этого столетия общественное мнение выступило против нищенских условий жизни промышленных рабочих. Начинает, в соответствии с Бентамом, проводиться политика социального реформизма. Но ее не следует понимать просто как результат некоторых теоретических точек зрения (например, утилитаризма Бентама): одновременно она была и результатом стихийной

политической реакции против  
возраставшей социальной нищеты  
низших классов. Реформистская  
политика правящих классов была  
вызвана как страхом перед  
политическими волнениями, так и  
чувством сострадания к рабочим.

Рабочие противостояли как  
консерваторам, представлявшим  
интересы земельной аристократии,  
так и либералистам, выражавшим  
интересы промышленников и  
торговцев. Главная задача рабочих  
состояла в обеспечении достаточного  
дохода, приемлемой  
продолжительности рабочего дня и  
длительных трудовых договоров.

Средством решения этой задачи была солидарность. Именно она, а не индивидуалистическая свобода, стала краеугольным камнем рабочего движения.

Находясь в оппозиции и к консерваторам, и к либералистам, рабочие предпочитали консерваторов. Патриархально настроенный аристократ, который чувствовал определенную ответственность за "своих" людей, мог бы быть лучше, чем радикальный (laissezfaire) либералистский промышленник. (Так, в 1867 г. именно консервативное английское

правительство предоставило право голоса многим группам рабочих).

В этой ситуации перед английскими либералистами возникла дилемма: либо принять некоторые социалистические ценности, либо иметь в качестве противника рабочих. Они выбрали первое, что в конечном счете привело к трансформации английского либерализма в социальный либерализм, который взял на себя общенациональные обязательства и получил широкую народную поддержку.

Итак, либералистскую концепцию следовало пересмотреть. Теории Бентама, Смита, Рикардо о связи индивида и государства, свободы и принуждения нуждались в усовершенствовании.

Это означает, что индивидуализм, определяемый нами до сих пор как главная особенность либерализма, в конечном счете изменялся за счет включения в него понятий, связанных с обществом (отношениями внутри коллективов и между ними) и научным подходом к социальным проблемам

(регулированию уровня и качества жизни людей).

-432-

**Жизнь** . Джон Стюарт Милль (John Stuart Mill, 1806-1873) был сыном Джеймса Милля и воспитывался согласно принципам своего отца: изучение греческого в трехлетнем возрасте, латинского - в восьмилетнем, политической экономии и логики - в двенадцатилетнем. Не без трудностей Джон Стюарт Милль высвободился из-под влияния утилитаризма своего отца (и Бентама) и попытался

сформулировать либерализм, который бы не имел слабых сторон, существовавших, по его мнению, в предшествующем либерализме. Он находился в тесных отношениях с Гар-риет Тейлор (Harriet Taylor, 1808-1859), на которой женился в 1851 г.

**Труды** . Перу Джона Стюарта Милля принадлежат труды не только по политической теории, но и по логике и эпистемологии. К числу его работ относятся О свободе (On Liberty, 1859), Утилитарианизм (Utilitarianism, 1863), Подчиненность женщины (The Subjection of Women, 1869) и Основы политической



экономии (Principles of Political Economy, 1848). >

Учение Милля характеризуется сочетанием утилитаризма, либерализма и эмпирицизма, хотя при этом он критикует их более ранние версии. Так, он развивает классический либерализм с помощью социального научного мышления, а в сфере политической теории выступает основателем социального либерализма. Этот вид либерализма отвергает радикальный (laissez faire) либерализм и подчеркивает значение прогрессивного законодательства.

Являясь сторонником утилитаризма, Милль критически настроен к гедонистскому исчислению Бентама, в котором полезность понимается как удовольствие без качественного различения высших и низших форм наслаждения. Можно сказать, что Бентам пытался объяснить качественные аспекты, то есть то, что является морально и юридически правильным решением или действием, с помощью количественного сравнения специфических состояний удовольствия и страдания, которые являются результатами реализации различных альтернативных действий.

В свою очередь, Джон Стюарт Милль так истолковывает понятие полезности, что оно учитывает и качественные различия. При этом на основе консенсуса между компетентными людьми или путем принятия решения большинством экспертов происходит сравнение качественно различных состояний полезности. Компетентными считаются те люди, которые, исходя из собственного опыта, знают и понимают основные существующие варианты (альтернативы). Итак, Милль полагает, что уже вначале, классифицируя ситуации, необходимо различать качественно

разные уровни наслаждения, его нравственно хорошие и плохие (или

-433-

менее плохие) состояния. Это предположение выглядит естественным. Действительно, наслаждение садиста страданиями жертвы безнравственно, а радость медсестры по поводу выздоровления пациента нравственно хороша. Причем не имеет значения, что переживания удовольствия садистом и медсестрой могут быть одинаковыми по интенсивности, продолжительности и т.д.. (Качественная сторона может быть

учтена при количественном расчете удовольствия, если принять во внимание все относящиеся к рассматриваемой ситуации факторы и долгосрочную перспективу -- "наибольшее возможное счастье для наибольшего возможного числа людей". В таком случае можно видеть, что наслаждение садиста ведет к большему количеству негативных результатов, чем радость медсестры, и что, следовательно, действия медсестры являются наилучшими).

Милль относит личную свободу, чувство собственного достоинства, честность и социальное

благополучие к числу центральных и важнейших ценностей.

Когда он защищает свободу слова, свободу печати и т.д., то делает это потому, что рассматривает их как желательные для общества качества. Эти либеральные ценности являются также важными для рациональности и поиска истины: свободные публичные дебаты без всяких внутренних и внешних препятствий являются условием для выработки нами разумных точек зрения. (Таким образом, свобода "полезна", поскольку она делает возможным для нас установление истины!).

Однако, согласно Миллю, общественное мнение является двусмысленным. С одной стороны, оно может подавлять и ограничивать точки зрения, которые выражают более слабые группы. В то же время Милль считает, что общественное мнение может формироваться и улучшаться в ходе продолжающегося свободного обсуждения, в котором участвуют разумные индивиды. С другой стороны, в той мере, в какой публичная дискуссия является открытой и свободной, она может привести к исправлению предрассудков и ошибок. Однако, хотя такая дискуссия и может

служить для исправления  
предрассудков и ошибок, она не  
ведет нас в направлении  
единственной истины. Свободное  
обсуждение по крайней мере  
позволяет более ясно выразить  
различные перспективы и точки  
зрения, как для их сторонников, так  
и для противников.

Только тогда, когда точку зрения  
опровергают и защищают, становится  
ясным, в чем она собственно  
заключается. Это означает, что мы не  
знаем в действительности того, о чем  
думаем, до тех пор, пока не изучили  
контраргументы. Для того, чтобы  
истина



предстала перед нами максимально ясной, чтобы каждый из нас приобрел наилучшее из возможных понимание того, о чем он действительно мыслит, сознавая при этом максимально четко и беспристрастно, что думает оппонент, для всего этого необходимо гарантировать свободные публичные дебаты. Свобода слова и свобода самовыражения являются необходимыми условиями гарантии открытого обсуждения <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> См. различные точки зрения (Платон, философы-просветители, Кант, Ха-бермас)

на дискуссию, диалог, как на путь к истине, включая и истину в политической сфере

Мы можем сказать, что либеральность -это условие рациональности.

Как социальный философ и политический реформатор Джон Стюарт Милль известен активной деятельностью по защите преследуемых и угнетенных групп. Он поддерживал борьбу рабочих за представительство в парламенте, борьбу за права афро-американцев в Северной Америке, выступал против различных форм дискриминации женщин. В последнем случае он,

помимо прочего, приводил доводы в пользу предоставления женщинам всеобщего избирательного права и отстаивал равные с мужчинами имущественные права замужних женщин. Эта борьба за равенство и освобождение была частью прогрессивного либерализма, безусловным лидером которого являлся Милль. Все взрослые индивиды в принципе равноправны и политически и юридически. Каждый имеет право реализовать себя, если это не ущемляет других. Раса, пол и социальное происхождение не имеют никакого значения в том смысле, что все индивиды обладают

неотчуждаемыми правами независимо от биологических и социальных обстоятельств. Работая над этими вопросами, Милль тесно сотрудничал с Гарриет Тейлор.

Итак, начав с неотъемлемых прав индивида, Милль раскрыл ту, восходящую к Локку позицию, которая вошла в традицию современного либерализма. В этом отношении он расходится с Платоном, который утверждал приоритет всеобщего (общества) над индивидом. Тем не менее можно обнаружить и определенные параллели в их взглядах на человека. Так, и Милль и Платон придают

меньшее значение биологическим аспектам индивида, чем его интеллектуальным и личным качествам. В этом они противостоят Аристотелю.

Платон, Аристотель и Милль имеют различные точки зрения на женский вопрос, в которых одновременно присутствуют и общие и различные моменты. Аристотель трактует женщин с точки зрения биологии и их места в современном ему обществе. Платон

видит в женщинах разумные  
человеческие существа,  
принципиально поднимая их над  
чисто биологическим уровнем.  
Милль подходит к женщинам с  
позиции всеобщих прав индивида,  
относительно независимого и от  
биологически-социального фактора,  
и от политического сообщества <sup>1</sup> .

1 См. S.Okin. Women in Western Political  
Thought. Ch. 9: "John Stuart Mill, Liberal  
Feminist". - Princeton, 1979. - P. 197-230.

(У Гегеля значительно более важную  
роль в воззрениях на семью и  
отношение полов играют  
исторические и социально-

психологические аспекты. См. Гл. 20.)

Исходя из своих воззрений на всеобщие права индивида, которые являются прообразом современной точки зрения, Милль подчеркивает, помимо прочего, что женщины имеют право выбора между ролью матери и служебной карьерой. Эта свобода выбора входит во всеобщие политические и экономические права, как их понимает Милль. (Но если женщина выбрала роль матери, то, согласно Миллю, практические роли в семье уже заданы так, как они определялись в его время. Он не

допускает их изменения, в чем солидарен с современным мнением.)

В ходе своих нормативных рассуждений Милль делает упор на всеобщих принципах, имеющих отношение к индивиду. Однако, рассматривая общество, он осознает важность социальной среды в формировании индивида. Это представление, в частности, отражает социально-либеральный аспект его мышления. Здесь могут быть проведены параллели с ранним британским и французским социализмом, вдохновителями которого были Роберт Оуэн (Robert Owen, 1771 - 1858), Клод Анри Сен-



Симон (Claude-Henri de Rouvroy Saint-Simon, 1760-1825) и Шарль Фурье (Charles Fourier, 1772-1837).

Отметим, что Джон Стюарт Милль не разделял веру Джеймса Милля в сильное правительство большинства. Причина заключалась не только в том, что сильное меньшинство (высший класс) может терроризировать слабое большинство, но и в том, что большинство может подавлять меньшинство. Представительской формы правления недостаточно, чтобы гарантировать свободу меньшинств или индивидов. Поэтому Джон Стюарт Милль пытался

решить, как общество может обеспечить условия существования для свободных и ответственных индивидов. Он понимал, что социальные установки, подобные нетерпимости и агрессии, могут подавлять свободную личность <sup>2</sup> .

<sup>2</sup> Вот почему Джон Стюарт Милль написал восторженный отзыв о книге Токвиля Демократия в Америке (*De la Democratic en Amirique*, 1835), где автор явно защищал от притеснений людей с девиантными мнениями. См. Гл. 27.

-436-

Здесь Милль выходит за рамки классического либерализма. Он

признает, что анонимные социальные силы являются решающими факторами того, как живут люди. Образ жизни людей объясняется уже не только апелляцией к атомизированным индивидам и внешней для них государственной регуляцией, но и функционированием общества как фактора, дополнительного к индивиду и государству.

Но сказанное не означает, что Милль обладал системным социологическим стилем мышления (социология его времени находилась в зачаточном состоянии). Он был больше озабочен принципиальной

защитой свободы личности, чем структурным анализом общественных сил.

Кроме того, его мысль все еще, до некоторой степени, движется в пределах классического различения внутреннего и внешнего, частного и общественного. Так, Милль рассматривает личные свободы и как принадлежащие защищенной от воздействия со стороны политической системы сфере частной жизни, и как касающиеся только отдельного данного индивида. При этом он не предлагает удовлетворительного критерия для различия личной и социальной сфер.

Все же важно то, что Милль отклоняет наивную, радикальную (*laissez faire*) либералистскую точку зрения на принуждение как внешнее правительственное вмешательство. Как социальный либералист, Милль признает существование принуждения и сил, которые восходят к обществу как целому и которые выше государства и его законов. Это означает, что минимум законодательства и правительственного вмешательства не тождественен максимуму свободы, как это полагали радикальные (*laissez faire*) либералисты. (Однако внутри

экономической сферы сам Милль предпочитает частную инициативу.)

Милль не согласен и с радикально-либералистскими тезисами о "естественных законах" рынка и "саморегулирующейся конкуренции". Тем самым он делает возможной критику экономической системы. Свободный рынок и его законы не являются естественным состоянием дел, в которое мы не должны вмешиваться. Если мы полагаем, что в стране сложилась нежелательная социальная и экономическая ситуация, то мы можем изменить ее посредством правовых реформ.

Основная этическая интуиция, выражаемая Миллем, это негодование по поводу несправедливых и жестоких сторон современного ему британского общества. Хотя теория Милля в ряде аспектов и незавершена, его труды все же наполнены социальной и моральной ответственностью перед человеком. Своими выступ-

-437-

лениями в защиту свободы личности и прогрессивного законодательства, которое стремится заложить основу для этой свободы, Милль внес

существенный вклад в формирование основных установок социального либерализма. При этом не столь важно, что более удовлетворительное понимание социальных сил было дано лишь в дальнейшем (Конт, Дюркгейм, Вебер). В его время социология только начинала зарождаться, но эмпирическое социальное исследование интересовало Джона Стюарта Милля.

Тезис "выживание наиболее приспособленных" может быть рассмотрен как переинтерпретация идей радикального (*laissez faire*) либерализма, взятых в их



биологическом и эволюционном измерениях. Свободная борьба внутри видов за пищу и полового партнера предоставляет самым лучшим животным возможность жить и воспроизводиться. При этом сохраняются наиболее жизненно важные генетические особенности. Согласно этой форме либерализма, точно таким же следствием свободной социальной "борьбы" является то, что выживают наилучшие человеческие особи, которые передают свои лучшие генетические черты будущему обществу. Таким образом, происходит отсеивание плохих

генетических качеств. Поэтому социальная помощь бедным и "неприспособленным" нежелательна, поскольку она приводит к возникновению общества индивидов с плохими генетическими чертами.

Биологический радикальный (*laissez faire*) либерализм влечет ряд теоретических проблем. Одна из них заключается в том, что общество понимается исключительно через призму биологических понятий, в результате чего упускаются из виду его специфически социальные аспекты. Другая связана с попыткой выведения нормы, которая "должна" диктовать наши политические

действия из утверждаемого факта. Эта вторая проблема связана с попыткой дедуцирования того, что будет вести к "самым" лучшим результатам, то есть "самым" хорошим индивидам, из теории сохранения жизненно важных генетических черт.

Возражать против радикального либерализма можно и другими способами. Разве все те индивиды, которые наилучшим образом выживают в свободном, капиталистическом обществе, являются его самыми лучшими и ценными представителями? Как быть с "неприспособленным"

поэтом, непонятым ученым или  
бескорыстным и способным к  
самопожертвованию идеалистом?  
Определение "самого лучшего"  
индивида как такого, который  
наилучшим образом выживает в  
конкретном обществе, легко может  
вести к пониманию этого общества  
как "самого лучшего". Ведь такое  
общество позволяет выживать  
"наилучшим"! Как быть с  
социальными силами,  
определяющими, какие индивиды в  
обществе "свободны" - так сказать,  
"свободны от правительственного  
вмешательства"? Имеют ли все  
индивиды в таком обществе

подлинно равные возможности? Или же сын директора обладает преимуществами перед сыном фабричного рабочего, даже если одинаково хороши их генетические качества? Не является ли необходимой активная социальная политическая стратегия (например, всеобщее образование) для того, чтобы обеспечить каждому справедливые и равные возможности?

-438-

**Грин**

Трансформация либерализма в социальный либерализм, начатая Джоном Стюартом Миллем, продолжалась в течение XIX столетия и закончилась либерализмом "с человеческим лицом". Отличительными чертами последнего являются этическая ответственность, подход к индивиду как к социальному существу и публичная политика, которая проводится общественными институтами. Короче говоря, такие социологические представления являются необходимыми для понимания человека и политической практики.

Томас Хилл Грин (Thomas Hill Green, 1836-1882) продолжил критику упрощенной психологической и этической теории, которая составляла основу классического либерализма (как Бентама, так и Рикардо). Он подчеркивает, что человек необходимо связан с социальным сообществом. Другими словами, по мнению Грина, внутренняя критика либералистского индивидуализма столь разрушила индивидуалистическую позицию, что мы остались на позиции, которая во многом напоминает Аристотеля.

Но Грин жил не в греческом полисе. Его позиция отличается от аристотелевской в двух моментах. Он рассматривает сообщество как христианское сообщество и трактует политику как средство обустройства социальных условий с целью сделать возможной нравственную жизнь. В его учении получают признание принципы, относящиеся к социальным силам. Для Грина свобода является не только отрицательной, то есть свободой от принуждения, но и подлинной свободой: то есть тем, что действительно возможно" (экономически и психологически)



реализовать в нравственно-христианском сообществе.

Прогрессивное законодательство, накладывающее ограничения на определенные человеческие действия, является необходимым для создания подлинной свободы для всех. Столь же важной становится социальная и образовательная политика.

Целью при этом служит нравственная жизнь, а не "свобода" и не максимизация удовольствия или прибыли. Средством ее достижения Грин считает политику, проводящую законодательные реформы. Здесь "либерализм" выступает как

гуманистический и социально ответственный.

В результате от либералистского индивидуализма остается, помимо прочего, представление о моральном равенстве индивидов и об их равноценности, что требует взаимного уважения, то есть определенной степени либеральности.

Согласно нашей терминологии, в которой "либерализм" определен как индивидуалистическая идеология, Грин не является "либералистом", несмотря на то, что он "либерал", то есть толерантен и гуманен.

"Либерализм" Грина охватывает как консервативные, так и социал-демократические установки. Его высокая оценка религиозных и этических аспектов, а также подчеркивание роли безопасности и стабильности как условий человеческой жизни, указывают на связь с консервативными идеями. В то же самое время можно проследить линию развития от Грина к либеральной социал-демократической установке на "фабианское общество", то есть на реформаторский социализм без теории классовой борьбы.

Британская лейбористская партия возникла в рамках этой традиции, которая предполагала введение социальных пособий и контроля над предпринимательством, но не требовала полного государственного управления им. Эта традиция также отказалась от идеи неизбежности классовой борьбы, отвергавшей компромиссы и парламентское сотрудничество с консервативными партиями.

В Англии либеральный социализм (лейбористы) и социальный либерализм (либералист Гобгауз, Leonard Trelawney Hobhouse, 1864-1929) эволюционировали в основном

в направлении сближения друг с другом.

## **Кейнс**

Джон Мейнард Кейнс (John Maynard Keynes, 1883-1946) являлся одним из ведущих экономистов Англии периода между первой и второй мировыми войнами. Он был известен как практик и теоретик экономики.

Базисным для Кейнса являлся отказ от радикального (*laissezfaire*) либерализма, расцвет которого пришелся на время, когда капитализм развивали крупные личности. Теперь же государство

должно играть активную роль в экономической жизни. Но Кейнс не был социалистом и не считал, что государство должно взять в свои руки те сферы деятельности, которые традиционно находились в частных руках. Государство (правительство) должно заниматься новыми задачами, о которых не заботился (в 1926 г.) частный сектор. Так, оно обязано проводить продуманную кредитную и валютную политику, устанавливать объемы накоплений и капиталовложений для общества в целом и реализовать политику социальной поддержки приемлемого жизненного уровня населения.

Другими словами, Кейнс не был противником капитализма.

Напротив, утверждая, что либерализм и частный капитализм устарели, он рекомендовал реформы, которые, по его мнению, вели бы к современному капитализму, характеризуемому сильным правительственным регулированием. Кейнс являлся одним из крупных защитников капитализма, регулируемого государством. Поэтому он выступал и против радикального (*laissez faire*)

либерализма (традиционного капитализма), и против социализма.

В 1936 г. После Великой депрессии в США он написал книгу Общая теория занятости, процента и денег (The General Theory of Employment, Interest and Money), которая стала классикой современной капиталистической экономики.

Одной из новых ее особенностей было особое внимание к проблеме полной занятости, проблеме, которую либералистские экономисты часто "решали", принимая полную занятость как исходную предпосылку.



По мнению Кейнса, полная занятость может быть достигнута только приблизительно с помощью хорошо продуманной экономической политики. Полная занятость не возникает автоматически как естественная гармония из свободной игры рыночных сил. Для достижения приблизительно полной занятости власти должны оказывать определенное влияние на потребление посредством, помимо прочего, финансовой политики и общественных инвестиций. Однако вмешательство государства не должно стать настолько всесторонним, чтобы подвергнуть

опасности право частной собственности. Согласно Кейнсу, право частной собственности (капитализм) имеет то решающее преимущество, что оно опирается на децентрализацию власти и личный интерес. Он рассматривал предлагаемые им реформы как необходимое средство для предотвращения кризисов капитализма. Без правительственного регулирования нет ни капитализма, ни частной собственности, ни индивидуальных личных интересов.

Можно сказать, что Кейнс внес в политическую теорию важный

вклад, связанный с уроками, которые либерализм и традиционный капитализм пытались извлечь из экономических кризисов. Учение Кейнса знаменует собой переход от частного капитализма и радикального (*laissez faire*) либерализма к государственно регулируемому капитализму, то есть к капитализму с социально-демократическими чертами, который отстаивает социальная демократия.

-441-

## **Глава 18.**

# **КАНТ - "КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ" В ФИЛОСОФИИ**

Жизнь. Иммануил Кант (Immanuel Kant, 1724-1804) всю жизнь провел в Восточной Пруссии в Кенигсберге (ныне Калининград). Его отец был ремесленником. Большое влияние на Канта оказал протестантский пиетизм. Внешне он вел простую жизнь, которую начал домашним учителем и закончил профессором. Его образ жизни был правильным и размеренным вплоть до педантизма. Вся его умственная и духовная

энергия посвящалась теоретическим исследованиям.

Труды. Среди его работ особое место занимают Критика чистого разума (Kritik tier reinen Vernunft, 1781), Критика практического разума (Kritik der praktischen Vernunft, 1788) и Критика способности суждения (Kritik der Urteilskraft, 1790). Среди работа по политической теории отметим Основы метафизики нравственности (или Основоположение к метафизике нравов) (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, i 1785) и К вечному миру (Zum ewigen Frieden, 1795).

В немецкоязычной части Европы эпоха Просвещения привела скорее к культурному возрождению, чем к политическим изменениям. Идеи Просвещения распространялись в высших слоях государственных чиновников и буржуазии и способствовали подъему университетской жизни как в академическом, так и организационном аспектах.

Кант принадлежал этой эпохе. Он был близок философам Просвещения и стремился к утверждению моральных устоев свободы человека путем просвещенного,

универсального использования разума. Но, подобно Руссо, он дистанцируется от интеллектуального атеизма философов-просветителей.

Как философ XVIII столетия, Кант работает в рамках эпистемологии, которая исходит из приоритета отдельного индивида.

-442-

В этом заключается то общее, что связывает эмпирицистов, рационалистов и Канта.

Во многом Кант принадлежит либералистской традиции. В то же

время кантианство знаменует собой решительный разрыв с эмпирицистской и утилитаристской тенденциями, которые доминировали в конце XVIII столетия. Разрыв происходит, когда Кант пытается преодолеть с помощью своей трансцендентальной философии как эмпирицизм (Локк, Юм), так и рационализм (Декарт).

Сначала рассмотрим те стороны трансцендентальной философии Канта, которые связаны с его теорией познания и теорией морали, а затем обратимся к аспектам, которые более непосредственно относятся к его политической теории.



Юм критиковал разработанное философами-просветителями понятие разума с позиции резкого различия дескриптивного (описательного) и нормативного. Кроме того, в рамках первого он противопоставлял познание (постижение), полученное из анализа понятий и отношений между ними, и познание, имеющее своим источником опыт и относящееся к фактическому состоянию дел.

Юмовская позиция означает, что единственное знание, которым мы можем обладать о мире и самих себе, а именно знание, основанное на

опыте, никогда не может быть на 100% достоверным. Ведь теоретически всегда возможно допустить, что новые впечатления (импрессии) будут противоречить ранее полученным нами результатам, на которых мы основывались до сих пор. В этом смысле даже естественные науки не дают абсолютно достоверного знания. Другими словами, за исключением познания взаимосвязей между понятиями, которое, надо сказать, не обеспечивает нас знанием о том, что существует, никакое другое познание не является абсолютно достоверным.

Не существует и познания как  
этического постижения.

После Юма мир явно стал менее  
определенным. Та роль, которую  
рациональная интуиция и разум  
играли и для классических  
рационалистов, и для философов-  
просветителей, у Юма в  
значительной степени передается  
чувствам и привычкам.

Кант оценил скептический  
эмпирицизм Юма как скандал в  
философии: Юм выбивает опоры и  
из-под этики и из-под естественных  
наук! <sup>1</sup>

1 Однако спорно, нуждаются ли естественные науки в абсолютно определенном основании, как это полагал Кант.

Кант поставил перед собой задачу доказать, что внутри этики и внутри естественных наук имеется нечто, что мы с помощью нашего разума можем обосновать в качестве строго необходимого и общезначимого.

Такова начальная кантовская позиция. Кант хочет показать, что в эмпирицистской юмовской философии разуму отводится

слишком скромная роль. Но при этом Кант не возвращается к классическому рационализму, как он представлен Декартом.

Кантовский замысел не ограничивается только внутренними философскими дебатами (например, с Юмом). Как философ эпохи Просвещения, он также интересуется науками и их развитием.

Кант явно рассматривал современную ему физику (физику Ньютона) как неоспоримое научное достижение, связанное с открытием непоколебимых истин. К их числу относятся, например, утверждения о

пространстве, времени и причинной связи. Физика Ньютона сформулирована на языке математики и методически опирается на эксперимент. Свою задачу философа Кант видел в том, чтобы показать, почему столь незыблемы основания экспериментальной науки. Проводя эксперимент, мы систематически изолируем, комбинируем и варьируем некоторые условия с целью наблюдения и измерения свойств зависящих от них явлений. Например, мы измеряем давление газа при постоянной температуре, изменяя его объем, как это делал

Бойль (Robert Boyle, 1627- 1691). Мы также предполагаем, что и мы сами, и другие люди мо/ли бы повторить этот эксперимент в любое время и в любом месте. Если мы не предполагаем, что Вселенная в основном однородна в пространстве и времени, что мы можем воспроизвести один и тот же эксперимент в любом ее месте, то экспериментальный метод не будет иметь смысла, и наука Нового времени лишится своей методической основы. (Конечно, новые эксперименты могут вести к новым результатам, которые опровергают ранее известные.

Подобный ход событий полностью соответствует духу экспериментальной науки. Ему отвечает и то, что с развитием науки условия, которые принимались в качестве постоянных, могут стать изменяемыми факторами. Но если сомневаться в принципиальной познавательной однородности Вселенной (единстве мира), то утрачивают смысл как экспериментальный метод, так и представление об универсальных законах природы).

Кант стремился опровергнуть этот вид скептицизма. И он делал это, утверждая, что пространство и время



как формы восприятия и некоторые основные представления, вроде причинной связи, являются необходимо присущими нашему познания. Итак, возражения Канта против Юма имеют отношение не только к собственно философским спорам, но и к вопросу о нашей доверии к науке.

-444-

Согласно Канту, опровержение юмовского скептицизма требует сдвига теоретической перспективы. Коперник и Кеплер пришли к лучшему пониманию накопленных астрономических данных,

отказавшись от традиционного предположения, что Земля и человек находятся в неподвижном центре вселенной. Они. приняли гипотезу о том, что Земля и человек на ней вращаются вокруг Солнца. Точно таким же образом Кант подрывает фундаментальное предположение о том, что предпосылкой познания является воздействие объекта на субъект. Кант обращает это отношение между объектом и субъектом и говорит, что мы должны вообразить, что именно субъект влияет на объект. Объект, как мы его знаем, репрезентируется в результате восприятия и мышления субъекта.

Этот сдвиг Эпистемологических предположений называется коперниканским переворотом в философии и. составляет/ ядро кантовской теории познания.

В известном смысле Кант пробует таким образом синтезировать эмпирицизм и рационализм, чтобы избежать того, что он рассматривал в качестве эмпирического скептицизма и рационалистического догматизма. На место рациональной интуиции сверхчувственных "объектов" (типа Бога и моральных норм) Кант ставит рефлексивное постижение фундаментальных условий (предпосылок) опыта.

Постижение таких эпистемологических условий называется трансцендентальным. В ходе рассмотрения ряда основных моментов философии Канта мы выясним, что означает этот термин.

Исходное положение: Юм не прав в своей трактовке опыта. На самом же деле в сфере опыта существует необходимый и общезначимый порядок. Например, принцип причинной связи является общезначимым.

Ergo: должно иметься нечто, что структурирует и упорядочивает наш опыт.

Однако Кант соглашается с юмовским положением о том, что непосредственный опыт и индукция не обеспечивают постижения того, что является необходимым и общезначимым. Поэтому то, что упорядочивает и структурирует наш опыт, не может проистекать из самого опыта. Это означает, по мнению Канта, что способность к упорядочению и структурированию должна находиться внутри нас.

-445-

Другими словами, Кант предполагает дуализм субъекта и объекта. Так как упорядочивающая

сила не может находиться в объекте, то она должна заключаться в субъекте<sup>1</sup>.

Это и есть коперниканский переворот, совершенный Кантом в теории познания. То, что упорядочивает и структурирует наш опыт таким образом, что он подчиняется общезначимым принципам, проистекает не из познаваемых нами вещей, а из нас самих.

Кант просто считает само собой разумеющимся, что в нашем познании есть нечто, что необходимо и общезначимо. Поэтому Кант

задается вопросом не о том, действительно ли таково положение вещей, а о том, как оно может реализоваться.

Но в каком смысле такая упорядочивающая сила может находиться "внутри нас"? С целью прояснения сказанного мы можем воспользоваться следующей иллюстрацией.

Если мы всегда носим очки с зелеными стеклами, то все, что мы видим, - здания, камни, деревья, и т.д., - обязательно будет казаться зеленым. Все, на что мы смотрим, всегда будет иметь тот же цвет, что и

наши очки с цветными линзами. Если нам известен цвет наших линз, то мы всегда будем знать с полной достоверностью, что рассматриваемое нами всегда будет иметь цвет наших линз, даже если мы не знаем, что мы будем рассматривать. Таким образом, если использовать категории содержания и формы, то можно сказать, что содержание определяется тем, что вне нас, но мы всегда облакаем содержание в нашу форму (в нашем примере - в зеленый цвет).

Присущая нам способность упорядочения подобна линзам наших очков, а различные впечатления,



которые "проникают" через эти линзы, - содержанию опыта.

Видимое нами является синтезом, то есть окрашенным чувственным впечатлением - оформленным содержанием.

В этом аспекте Кант соглашается с эмпирицистами, которые полагали, что все познание начинается с опыта. Но он утверждает, что любое познание оформлено субъектом. Все впечатления имеют ту форму, которую мы налагаем на них. Чувственные впечатления формируются формами восприятия (пространством и временем). Согласно Канту, мы впервые

получаем подлинное опытное знание о каком-либо объекте только тогда, когда наши чувственные впечатления от него опосредованы понятиями, то есть когда наш разум использует категории, например причинность, для упорядочивания чувственно воспринимаемого многообразия. Таким образом, Кант исходит из несколько иной концепции опыта, чем эмпирицисты.

-446-

Далее Кант предполагает, что всем людям присущи одни и те же фундаментальные "формы". Поэтому у каждого человека любое знание

должно формироваться с помощью одних и тех же форм. В этом смысле формы являются общезначимыми и необходимыми.

Можно спросить, зачем необходимо разрабатывать такую сложную теорию познания? Ответ заключается в том, о чем/мы упомянули выше. Кант считал само собой разумеющимся, что в нашем познании существует нечто общезначимое и необходимое. Его теория познания и объясняет, как это может иметь место "Формы", о которых говорит Кант, не имеют психологической природы. Например, является

психологическим фактом, что люди, страдающие паранойей, "видят" мир ("формируют" свое познание) специфическим образом. Но "формы", о которых ведет речь Кант, являются всеобщими особенностями познавательного акта - такими, как например, пространство, время и причинная связь <sup>1</sup> .

1 Можно сказать, что психолог Жан Пиаже (Jean Piaget, 1896-1980) исследовал вопрос о том, как в процессе социализации дети постепенно приобретают "трансцендентальные формы".

(Они являются формами, которые должны предполагаться в любом эмпирическом исследовании и в

силу этого' не могут быть исследованы эмпирической психологией).

Но в каком смысле пространство, время и причинная связь являются такими общезначимыми и необходимыми формами? Кант отвечает, что наше познание вещей всегда должно нести на себе отпечаток пространства и времени (форм познания, или форм восприятия) и причинности (одной из двенадцати категорий)2.

2 Сначала Кант пробует показать, как пространство и время необходимо формируют впечатления (в Критике

чистого разума, Трансцендентальная эстетика). Затем он показывает, как с этими впечатлениями, которые имеют пространственную и временную определенность (Там же, Трансцендентальная логика и Трансцендентальная аналитика), связаны понятия. Здесь в игру входит сознание как упорядочивающий принцип суждений о содержании соответствующих актов опыта. В результате деятельности сознания категории, или понятия разума, включаются в суждения. Понятия не дают знание о действительности вне их синтеза с содержанием опыта.

Кант оперирует следующими  
двенадцатью типами высказываний  
(Там же, A70/B95):

Суждения количества: общие,  
частные, единичные;

Суждения качества:  
утвердительные,  
отрицательные, бесконечные;

Суждения отношения:  
категорические, условные,  
разделительные;

Суждения модальности:  
проблематические,

ассерторические,  
аподиктические.

Таблица кантовских категорий  
производна от соответствующей  
таблицы суждений и включает (ср.  
Аристотель) (Там же, А80/В106)  
категории:

Количества: единство,  
множественность, цельность;

Качества: реальность, отрицание,  
ограничение;

Отношения: субстанция и  
свойство, причина и следствие,  
взаимодействие;



Модальности: возможность -  
невозможность, существование  
- несуществование,  
необходимость - случайность.

(Аристотель оперирует со  
следующими категориями:  
субстанция, количество, качество,  
отношение, место, время, действие,  
страдание, обладание,  
самонахождение (положение)).

Проиллюстрируем мысль Канта с  
помощью следующего мысленного  
эксперимента.

Пусть дорожный констебль связывается с полицией и сообщает, что произошло столкновение автомобилей. Однако на вопрос, когда произошла эта авария, констебль отвечает, что на самом деле авария не произошла в какое-либо конкретное время. На вопрос, где это случилось, он говорит, что это не произошло в каком-либо конкретном месте. Авария просто произошла и все. Соответственно и на вопрос о причине аварии, констебль отвечает, что у нее не было никакой причины вообще. Не было никаких автомобилей, которые двигались слишком быстро и

нарушали правила дорожного движения. Авария просто произошла внезапно без какой-либо предшествующей причины.

Очевидно, что этот констебль говорит бессмыслицу. Шефу полиции нет необходимости покидать свой кабинет, чтобы понять, что сообщение констебля является бессмысленным. Другими словами, нам не нужно собирать какую-либо дополнительную информацию, чтобы понять, что это сообщение ложно. Сделанные констеблем ошибки являются чем-то большим, чем просто эмпирическими ошибками. Ведь он не рапортовал

неправильно о времени аварии и названии улицы, где она произошла, или скорости и направлении движения автомобиля до столкновения. Констебль мог бы ложно информировать обо всех этих деталях происшествия, а его шеф мог бы проверить истинность утверждений об этих под-

448-

робностях, посетив и осмотрев место аварии. В этом случае констебль совершил бы эмпирические ошибки. Но сделанные им ошибок более фундаментальны. Столкновение,

которое не произошло в то или иное определенное время, в том или ином конкретном месте и в результате совокупности отдельных частных причин, является полностью непостижимым.

Другими словами, пространство, время и причинная связь являются необходимыми и общезначимыми формами, так как для того, чтобы быть постижимым, то есть быть познанием, наше знание должно характеризоваться пространственной, временной и причинной определенностями. Пространство, время и причинность

являются условиями возможности познания.

Оппозиция Канта Юму очевидна <sup>1</sup> .

5 Эту оппозицию не следует преувеличивать: Юм также говорит, что мы обладаем "формами" внутри нас, благодаря которым мы "усматриваем причины" в той мере, в какой обладаем соответствующими ожиданиями. В этом смысле ожидания содержат нечто "трансцендентальное" - они являются формами нашего опыта. Но Юм интерпретирует эти ожидания как результат фактических (психологических) событий и не рассматривает их как нечто данное до опыта (как это делает Кант).

Так как мы всегда обладаем одними и теми же "формами" внутри нас, то

все, что мы можем воспринимать, должно быть "оформлено" в этих "формах). Следовательно, мы знаем нечто достоверное о будущих результатах. Независимо от того, что мы воспринимаем, опыт будет определяться в формах времени, пространства, причинной связи и т.д. Таким образом, некоторые формальные структуры нашего познания являются общезначимыми. Эти структуры присущи всем людям и имеют отношение к будущему точно так же, как к настоящему и прошлому. Итак, внутри естествознания существуют определенные фундаментальные

формы, которые необходимы и общезначимы.

Эти формы или структуры находятся не в объекте, но в каждом субъекте. Поэтому было бы двусмысленно называть их "субъективными". Они "субъективны" не в смысле их "случайности" или "подверженности ошибкам". Напротив, они присущи всем субъектам и являются эпистемологическим условием возможности, объективного, то есть истинного познания.

Как условие возможности познания и опыта, "формы" априорны, то есть даны до опыта. Постигание этих



форм, следовательно,  
осуществляется в рамках не  
отдельной эмпирической науки,  
например психологии, а  
философской рефлексии над  
эпистемологическими условиями  
эмпирических наук.

-449-

До сих пор мы пытались сделать  
понятной кантовскую философскую  
аргументацию и не выдвигали  
против нее возражений. Сейчас же  
остановимся на одном общем  
возражении. Кант полагает, что  
чувственные впечатления  
порождаются внешней реальностью

(Ding an sich). Но в то же время он говорит, что мы можем постигать только чувственные впечатления, которые уже оформлены.

Неоформленные воздействия и вещи в себе являются, следовательно, непостижимыми. Итак, понятие вещь в себе (Ding an sich) является проблематичным понятием, которое, с одной стороны, необходимо для объяснения происхождения опыта, но которое, с другой стороны, само по себе (без трансцендентальной обработки) не может быть предметом опыта.

Пока была рассмотрена только кантовская эпистемологическая

модель. Охарактеризуем кратко типы познания, которыми оперирует Кант. Это:

- 1) аналитическое (априорное, а priori) познание, представленное, например, утверждением "все холостяки являются неженатыми мужчинами".
- 2) синтетическое (апостериорное, а posteriori) познание, представленное, например, утверждением "этот дом является белым".
- 3) синтетическое априорное познание, представленное,

например, утверждением "все, что случается, имеет причину".

Первый тип познания относится к связям между понятиями. Второй - к оформленным чувственным впечатлениям, и третий - к постижению "форм".

Кант считает само собой разумеющимся, что существуют "синтетические априорные суждения". Вопрос заключается в том, как они возможны, а не в том, возможны ли они. Ответ состоит в том, что "синтетические априорные суждения" возможны благодаря тому, что всем познающим субъектам

присущи определенные формы,  
которые служат условиями  
упорядоченного опыта.

-450-

Что Кант подразумевает под  
"синтетическим а priori"? Он  
определяет термины следующим  
образом:

А priori: независимое от опыта -  
примером служит суждение "все  
холостяки являются неженатыми  
мужчинами".

А posteriori: зависимое от опыта -  
примером служит суждение "этот  
дом является белым".

## Аналитическое:

- 1) суждение, в котором логический предикат "содержится" в логическом субъекте,
- 2) суждение, в котором отрицание логического предиката ведет к логическому противоречию - например, "все холостяки являются неженатыми мужчинами" (или "все тела протяженны").

## Синтетическое:

- 1) суждение, в котором логический предикат не "содержится" в

логическом субъекте.

2) суждение, в котором отрицание логического предиката не ведет к логическому противоречию - например, "этот дом является белым" (или "все тела имеют тяжесть") В итоге приходим к следующей таблице

Суждение синтетическое  
аналитическое априорное - "Все, что происходит, имеет свою причину"  
"Все холостяки являются неженатым мужчинами" апостериорное "Этот дом является белым"

Иными словами, аналитические априорные суждения соответствуют типу познания, возникающему в результате анализа связей между понятиями, как его трактовали рационалисты и эмпирии-

-451-

цисты. Синтетические апостериорные суждения соответствуют опытному познанию, как его понимали рационалисты и эмпирицисты. Щекотливым оказывается статус синтетических априорных суждений. Они являются утверждениями, которые не зависят



от опыта (априорными). В то же самое время они являются и синтетическими, поскольку логический предикат "не содержится" в логическом субъекте. Кант убежден, что такие суждения (Urteile) существуют и что их примером будет утверждение "все, что происходит, имеет свою причину" <sup>2</sup>. Это утверждение явно противоречит точке зрения эмпирициста Юма, который интерпретировал бы его либо в качестве аналитического априорного суждения (мы можем так определить "все случающееся", что по определению оно будет считаться

"имеющим причину"), либо в качестве синтетического апостериорного суждения (это утверждение является обобщением частных случаев, и, следовательно, мы не знаем, будет ли оно истинным в будущем).

Кант утверждает, что все происходящее имеет причину, и что нам нет необходимости обращаться к опыту, чтобы знать, что все происходящее имеет причину (так как причинность принадлежит к нашим формам мышления).

Утверждение "все, что происходит, имеет свою причину" относится к фундаментальным принципам

естествознания (= механике Ньютона), которые, по мнению Канта, общезначимы и необходимы.

Кант также полагает, что, в частности, утверждение "прямая линия является самым коротким расстоянием между двумя точками" может служить примером синтетического априорного математического суждения.

Согласно Канту, математика и естествознание являются хорошо обоснованными науками.

Используемые ими упорядочивающие формы присущи всем субъектам.

Итак, Кант опровергает то, что называл эмпирицистским скептицизмом. Ведь рефлексивное постижение условий познания демонстрирует, что две вышеупомянутые науки опираются на надежное основание.

-452-

Но Кант опровергает и то, что он называл рационалистическим (спекулятивным) догматизмом. Спекулятивный рационализм (метафизика) не имеет твердого основания и, следовательно, не является наукой. Рациональная интуиция (например, по отношению

к Богу), о которой говорят рационалисты, является всего лишь квазипостижением. С этого момента начинается кантовская критика познания. Традиционный рационализм является псевдонаукой. Мы можем рефлексировать над условиями опыта. Именно это Кант и делает в своей философии. Но рационалисты пытаются выйти за границы опыта к "трансцендентному", к тому, что лежит за границами чувственного опыта. Но мы не можем ничего знать о "трансцендентном", которое превосходит условия (и границы) познания. Кант приводит два

аргумента для обоснования своей точки зрения. С одной стороны, мы не можем чувственно воспринимать "трансцендентное" (которое выходит за границы нашего возможного опыта), так как то, что "трансцендентно", лежит вне чувственного опыта. С другой стороны, согласно Канту, когда рационалисты выдвигают теоретические аргументы -- например, за или против существования Бога, то аргументы за и против являются одинаково весомыми. Этот априорный теоретический тупик (антиномия) также показывает, что невозможно

знать что-нибудь о  
"трансцендентном".

При этом Кант не считает, как радикальные эмпирицисты, что он покончил с метафизикой. Напротив, Кант полагает, что метафизические вопросы являются неизбежными. Их постановка - часть человеческой природы. Однако мы никогда не получим на них научного ответа.

Кант был протестантом. Его трансцендентальная-философия, которая и опровергает спекулятивный рационализм и трактует метафизические вопросы как неизбежные, хорошо согласуется

с основными положениями протестантизма. Мы не можем ни доказать, ни опровергнуть ответы на фундаментальные религиозные вопросы. А так как мы не способны освободиться от этих вопросов, то ответы на них должны основываться на вере. о

Мы пришли к различению знания и веры, что было типично для протестантизма. Оно фактически освобождает место для религии. Мы не можем ни доказать, ни опровергнуть существование Бога, но мы можем верить либо в то, либо в другое.



Кант "спас" разум в сфере естествознания и математики от эмпирицизма Юма. Точно так же он сохранил место для простой веры в сфере религии.

Итак, мы видели, как трансцендентальная философия Канта, которая предполагает рефлексию над эпистемологическими границами познания, влечет за собой попытку синтеза рационализма и эмпирицизма.

Мы также показали, что кантовская философия, действительно затрагивает важные особенности нашего познания. В дополнение к нашим высказываниям о состоянии дел, которые в зависимости от степени их соответствия объектам опыта являются истинными или ложными, мы можем размышлять и о различных условиях, которые делают возможными такие истинные или ложные высказывания.

В качестве одного из таких условий эмпирической истинности или ложности высказываний мы можем интерпретировать принцип

противоречия: "одной и той же вещи не могут быть одновременно приписаны свойство А и свойство не-А (в одном и том же самом отношении)". При нормальном языковом употреблении высказывание "этот карандаш пишет одновременно и красным и синим цветом" будет нарушать принцип противоречия. Данное высказывание не является ни эмпирически истинным, ни эмпирически ложным, так как оно нарушает одно из условий, которые должны выполняться для высказываний, являющихся эмпирически истинными или ложными.

Аналогичным образом мы можем интерпретировать принцип причинности ("все события имеют причины") как условие осмысленности, например, естественно-научных утверждений. Допустим, что ученый-медик утверждает: "Дело не только в том, что нам неизвестны причины некоторых форм рака. Некоторые его формы вообще не имеют никаких причин". Этот исследователь совершает нечто иное и гораздо худшее, чем эмпирическую ошибку типа утверждения, что определенные формы рака имеют причины, каковыми эти последние на самом

деле не являются. Это утверждение разрушает условие осмысленного исследования болезни. Другими словами, принцип причинности, можно сказать, функционирует как необходимый принцип, или необходимая предпосылка естественных наук. Если ученый нарушает этот принцип, он не совершает фактической ошибки, но ставит себя вне сферы научного исследования.

Критические аргументы были выдвинуты и против кантовской попытки найти раз и навсегда все базисные принципы познания и локализовать их в познающем

субъекте. Одни критики указывают на то, что существует много различных принципов, часть из которых применима только в определенных, но не во всех областях. Так, принцип противоречия применяется в большем числе областей (например, и в физике, и при интерпретации текстов), чем принцип причинности (который применим в физике, но не при интерпретации текстов). Другие критики подчеркивают, что некоторые из этих принципов локализованы в языке, выступая в роли более или менее необходимых принципов лингвистической

осмысленности, или в  
интерсубъективном "жизненном  
мире", в соглашениях и жизненных  
констатациях.

-454-

Независимо от того, как можно  
интерпретировать эти принципы,  
главное заключается в том, что в  
эпистемологическом смысле они  
предшествуют обыденному  
эмпирическому знанию. Эти  
принципы являются предпосылками  
эмпирического знания (эмпирически  
истинных высказываний)  
приблизительно в том же смысле, в  
каком шахматные правила

предполагаются при игре в шахматы. Шахматные правила - это своего рода "схемы", которые делают возможными разные сильные и слабые ходы. Именно эти правила делают возможными ходы (или "конституируют" шахматные ходы).

Суть трансцендентальной философии состоит как раз в постулировании существования таких конститутивных условий, которые обладают более фундаментальным эпистемологическим статусом, чем эмпирически истинные или ложные суждения, то есть эмпирические высказывания.



Локк [см. Гл. 12] стремился выяснить эпистемологическое различие между осмысленным (sense) и неосмысленным (non-sense), которое предшествует эмпирически истинным или ложным высказываниям. Точно так же трансцендентальная философия пытается выяснить условия (правила, предположения, принципы, схемы!), которые конституируют (делают возможными и формируют) эмпирически истинные и ложные суждения. В дальнейшем мы увидим, как Гегель [Гл. 20] модифицирует кантовские трансцендентальные условия с целью учета социальных

факторов, в том числе и идеологических влияний.

## **Кантовская трансцендентальная философия - учение о морали**

Как мы упоминали, Кант выступал против юмовского скептицизма как в отношении естествознания, так и морали. Во многом кантовская критика этического скептицизма перекликается с его критикой эпистемологического скептицизма.

В качестве данного Кант берет то, что существует норма "ты должен". Его вопрос состоит в том, как это возможно?

Поскольку, согласно Канту, "ты должен" является абсолютным обязательством, постольку это долженствование не может возникнуть из опыта. Ведь, во-первых, по Канту, опытное не включает в себя нормативное, и, во-вторых, опытное никогда не является полностью достоверным. Поэтому это "ты должен" заложено внутри нас.

Более того, это безусловное моральное обязательство ("ты должен") не может применяться к

последствиям наших действий, потому что мы не имеем полного знания о последствиях и не контролируем их. Следовательно, это моральное обязательство должно быть обращено к нашей моральной воле.

Кантовское учение о морали является этикой моральной воли, а не консеквенциональной этикой. Главное, чтобы нравственно хорошей была воля, а не последствия действий. Здесь Кант отличается от утилитаристов, отстаивавших консеквенциональную этику. Они считали морально хорошими те действия, которые ведут к

наибольшей "полезности" (счастью, удовольствию) для наибольшего числа людей.

Более того, кантовская этика моральной воли является этикой долга. Кант говорит, что реально мы можем проверить свои моральные убеждения соответственно нашей способности действовать вопреки удовольствию, из чувства долга. Это, конечно, не означает, что Кант ставит на первое место неудовольствие и боль! Но это показывает, насколько Кант далек от всех форм гедонизма (этики наслаждений).

Итак, это безусловное моральное обязательство "ты должен" укоренено в нас точно так же, как трансцендентальные формы: пространство, время, причинность и т.д. Это означает, что каждый человек подчинен данному моральному обязательству. Мораль, таким образом, имеет абсолютное и безусловное обоснование. Другими словами, Кант обосновывает абсолютную мораль путем ссылки на "субъект", тогда как Платон ссылается на "объективные" идеи.

В этой связи важно уяснить, как кантовская эпистемология проводит

различие между  
трансцендентальным эго и  
эмпирическим эго. Его  
эпистемология устанавливает  
фундаментальное различие между  
тем, что мы воспринимаем, и вещью  
в себе. Воспринимаемое  
представляет сферу необходимости,  
потому что здесь все постигается в  
свете причинных отношений. Это же  
относится и к человеку. В той мере, в  
какой мы воспринимаем наше  
собственное эго, мы понимаем его  
как причинно обусловленное. Но  
сознание, которое осознает, не  
является сознанием, которое  
осознается (то есть самосознанием).

В отношении самосознания, (то есть сознания, которое осознается), мы не можем сказать, что оно причин-

-456-

но обусловлено, так как причинная детерминация является результатом подведения явлений под наши трансцендентальные формы, и самосознание заведомо не воспринимается нами таким образом. Верно, что мы можем обратиться к предыдущему состоянию сознания, но только потому что мы сейчас, в текущем акте рефлексии, сами являемся сознанием, которое осознает, а не



воспринимаемым сознанием. Итак, сознание, которое осознается, так называемое трансцендентальное эго, представляет собой вещь в себе.

Следовательно, трансцендентальное эго относится к сфере свободы в противоположность эмпирическому эго, которое относится к сфере необходимости. (Использованные до сих пор аргументы основывались только на представлении о том, что сознание в качестве вещи в себе не может рассматриваться в качестве причинно определенного, так как само это осознающее сознание не дано в опыте. В дальнейшем мы приведем такие аргументы в пользу

свободы трансцендентального эго, которые вытекают из так называемых практических постулатов).

Следовательно, согласно Канту, имеется различие между человеком как разумным существом и человеком как природным существом. Как разумное существо, человек подчиняется абсолютным моральным обязательствам в форме законов, которые он как автономное существо устанавливает для себя на основе разума. Как природное существо, человек подчиняется этим законам, хотя они и могут противоречить его естественным склонностям.

Резкое различие трансцендентального эго и эмпирического эго, человека как разумного существа и как природного существа, имеет следствием то, что этика становится независимой от эмпирических факторов. Этика имеет свое основание в человеке Как разумном существе. Можно сказать, что данное обстоятельство защищает этику от любой критики, исходящей из эмпирических фактов. Но в то же самое время должна существовать определенная связь между этими сферами (трансцендентальным и эмпирическим). Как она

.реализуется? Кант полагал, что посредником между этими двумя сферами является воля. Дело в том, что на волю оказывают влияние наши естественные склонности и одновременно воля подчиняется закону, который мы устанавливаем нашим свободным разумом.

Кант говорит, что это безусловное моральное обязательство обладает статусом категорического императива. Этот императив имеет следующую форму: Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.

Из этой формулировки следует, что Кант понимает моральное обязательство в качестве общезначимого. Мерилом моральности действия является то, что оно должно быть справедливым для каждого, находящегося в той же самой ситуации. Например, лгать аморально, так как мы не можем сделать ложь универсальной нормой.

Кант рассматривает следующий пример. Возникает своего рода самопротиворечие, когда мы пытаемся универсализировать максимум из того, что во избежание

экономических затруднений было бы правильно давать обещания, которые мы не собираемся выполнять. Иначе говоря, не все максимы могут быть универсализированы. Например, мы не в состоянии универсализировать максимум о невыполнении обещаний. Если мы превращаем эту максимуму в универсальный закон, то на практике возникает противоречие. Мы не можем последовательно желать такой максимы. Требование действовать на основе принципов, которые могут быть универсализированы, связано с требованием действовать, по отношению к другим так, как они бы

действовали по отношению к самим себе. Мы все этически обязаны не рассматривать других людей только в качестве средств достижения наших собственных целей. Ведь каждый человек является целью для себя самого. Верно, что часто мы вынуждены рассматривать других людей как средство, но мы не должны смотреть на них только как на средство.

Кантовский категорический императив является так называемой "метанормой", то есть нормой, которая устанавливается для других норм и фигурирует как идеальный стандарт для принятия решения о

том, являются ли общезначимыми или нет конкретные нормы относительно действий. Но нормы для правильных действий не только легитимируются или оправдываются с помощью такой метанормы. Необходимо также, чтобы разные люди в различных ситуациях были в состоянии правильно применять нормы для правильных действий. Кроме того, для Канта существует напряженность между признанием категорического императива и применением этой метанормы в конкретных ситуациях. Ее применение требует постижения того, как лучше всего может быть



понята конкретная ситуация. (Это поднимает вопрос о том, как мы, в качестве действующих лиц, можем убедиться, что обладаем адекватными понятиями для интерпретации ситуаций, в которых мы себя обнаруживаем).

-458-

Моральный закон в форме категорического императива имеет отношение к нам постольку, поскольку мы являемся разумными существами (Ding an sich). Категорический императив априорен, ибо не основан на опыте. Если он не аналитичен, то он

синтетичен. Следовательно, категорический императив является синтетическим априорным суждением. Выразим это утверждение по-другому. Долг всех разумных существ действовать на основе универсальных законов является общезначимым и не зависит от того, что люди фактически делают и к чему они фактически стремятся. Поэтому категорический императив, выражающий этот долг, не зависит от эмпирических факторов и им предшествует - он априорен. Кроме того, концептуальный анализ не может вывести этот долг из понятия разумного существа или воли,

основанной на разуме. Поэтому категорический императив, выражающий этот долг всех разумных существ, не аналитичен, а синтетичен. Итак, категорический императив является практическим, синтетическим априорным суждением.

В дополнение к безусловному категорическому императиву, Кант вводит различные гипотетические императивы. Они выражаются с помощью умозаключений следующего вида: "если вы, хотите достичь определенной цели, то вы должны действовать таким-то способом". Эти императивы не

абсолютны, так как не предполагается, что здесь цель является благом в себе и для себя. Эти императивы телеологичны в том смысле, что они соединяют средства с целями. Приведем несколько примеров таких императивов. "Если ты хочешь получить лучшие оценки, то должен больше работать над домашними заданиями". "Если мы хотим победить нашего противника, то должны произвести много оружия". Гипотетический императив является выражением инструментально-целевой (means-to-an-end) рациональности. При этом цель гипотетически рассматривается

в качестве обоснованной, и попыток ее рациональной легитимации не предпринимается. Рациональность заключается в том, чтобы найти наилучшие средства достижения этой цели. Иначе говоря, рациональность приобретает инструментальный характер: на основе подтвержденного эмпирического знания проводятся расчеты и разрабатывается конкретная стратегия действий. Действие является успешным, когда эта стратегия легко приводит нас к поставленной цели. Гипотетический императив имеет вид "если вы хотите достигнуть цели А, то должны

использовать стратегию <sup>5</sup> ". Таким образом, согласно Канту, формулирование гипотетических императивов означает не что иное, как постулирование причинных связей. При этом средства понимаются в качестве причин, приводящих к поставленной цели. Исходя из этого, Кант полагает, что оправдание гипотетических императивов является фактически функцией "теоретического", а не подлинного "практического" использования разума.

Если целью являются дефицитные материальные блага: хлеб, земля, деньги, получение которых ограничено имеющимися ресурсами, и если каждый стремится к такой цели из-за эгоистических побуждений, то возникает ситуация, в которой каждый сражается против каждого (Гоббс). Требуя, чтобы мы рассматривали окружающих нас людей в качестве целей в себе, Кант дистанцируется от такой асоциальной ситуации. Окружающие меня люди в моих расчетах и действиях должны трактоваться не только в качестве средств или противников, препятствующих

достижению целей, но и как партнеры, имеющие законные цели в себе и для себя. Требуя универсализации максим действия (Handlungsmaximen), Кант дистанцируется и от "макиавеллевской" стратегии. В ситуации, когда индивид манипулирует другими и внушает им определенные идеи, он вынужден скрывать от них свои собственные убеждения и цели. Универсализируя максимы действия, мы противодействуем манипуляционным методам достижения господства.

И требование смотреть на наших ближних как на цель в себе, и



требование универсализации  
содержатся в кантовском  
категорическом императиве. Они  
являются своего рода гарантией для  
гражданского сообщества:  
техническая или инструментальная  
стратегия по достижению  
эгоистических целей никогда не  
должна быть абсолютной. Уважение  
к моральному закону, согласно Канту,  
должно пониматься как выражение  
взаимного признания, которое делает  
возможным формы жизни,  
регулируемые нормами, а не  
соображениями стратегии по  
достижению цели. Итак, моральный

закон и уважение к нему делают возможным гражданское сообщество.

В своей аргументации Кант исходит прежде всего из внеисторических индивидов, а не социализированных личностей. Поэтому его позиция является несколько абстрактной. Например, на практике мы сталкиваемся со следующими вопросами. Должны ли мы рассматривать как цель в себе тех, кто не действуют по отношению к другому, как цели в себе? Как же мы должны практически рассматривать тех, кто угнетает других, в качестве цели в себе?

Ясно, что категорический императив формален. Он должен быть абсолютно обязательным всегда и для всех людей. Но в конкретных ситуациях непременно наличествуют эмпирические факторы, которые приводят к тому, что являющееся нравственно правильным для одного человека не всегда таково для другого. Например, в ситуации автомобильной аварии полицейский и врач должны действовать по-разному, основываясь на требовании универсальности полицейский не должен оперировать, а врач -

регулировать движение транспорта. Для них универсальное требование будет иметь вид, соответственно, "выполняй долг врача в ситуации автомобильной аварии" и "будь полицейским в ситуации автомобильной аварии". (Но в чем заключается критерий того, что мы находимся в одной и той же ситуации?)

Кант полагал, что его категорический императив опровергает то, что он понимал под юмовским этическим скептицизмом. Но Юм также считал, что когда мы нейтральны и беспристрастны, то приходим к правильному

моральному суждению. Таким образом, имеется определенная параллель между Юмом и Кантом, так как они утверждают, что практическим критерием для правильной морали является универсальность, то есть то, что нормы для действия могут быть универсальными. Но, согласно Юму, универсальность основывается на сходных чувствах всех беспристрастных наблюдателей, тогда как Кант полагает, что использует более надежное основание, чем чувства: категорический императив необходимо вложен во всех нас точно

так же, как и трансцендентальные формы познания.

Здесь следует сделать уточнение. Верно, что моральные принципы, которые находятся в нас, "почти похожи" на трансцендентальные формы познания. Но мы можем нарушать моральные принципы, чего не в состоянии сделать с естественными (например, физическими) законами. Следовательно, утверждать, что категорический императив вложен в нас, означает не то, что все мы действительно являемся моральными, а то, что во всех нас

наличествует требование обладать моральной волей.

Согласно кантовской теории познания, мы не можем обладать знанием о чем-либо другом, кроме как об оформленном опыте и о формах опыта. Но, основываясь на принципе долга "ты обязан", Кант полагает, что мы можем приходить к определенным предположениям, о которых мы ничего не можем знать, но которые тем не менее предъявляют себя нашей совести. Кант называет эти предположения "практическими постулатами":

1. Если все мы обладаем абсолютным требованием долженствования "ты должен", то допускается, что "мы можем" ("Должен влечет может"). Иначе это требование было бы бессмысленным. Итак, мы должны обладать свободной волей.
2. Абсолютный принцип долга влечет за собой то, что мы должны искать совершенство. Но оно невозможно в земной жизни. Значит, мы должны быть бессмертными для того, чтобы требование совершенства имело смысл.
3. Все это влечет за собой существование мирового морального порядка. Он, помимо прочего, порождает гармонию между долгом и следствием, в результате которой наши действия, основанные на моральной воле, приводят к хорошим последствиям. Следовательно, должен существовать



моральный "распорядитель мира". Иными словами, должен существовать Бог.

-461-

Изложенные умозаклучения не являются ни аргументами в пользу существования Бога, ни доказательствами жизни после смерти или свободной воли.

Согласно Канту, мы не можем ничего знать о вещах, о которых идет речь в этих умозаклучениях, но они все же представляют себя в нашей совести. Эти вещи принадлежат практическому (моральному), а не теоретическому разуму.

**Кантовская политическая теория**

По историческим причинам так же, как и либералисты и утилитаристы, Кант не владел социологическим подходом к человеку и обществу. В качестве своего исходного теоретического пункта он брал прежде всего индивида. Но противопоставляя долг удовольствию, а моральную волю (Gesinnung) последствиям, Кант далек от утилитаристских мыслителей. Основная идея его политической теории - представление о самоценности (Selbstwert) индивида. Эта самоценность находит свое трансцендентальное основание в

свободе индивида, то есть в  
присущей индивиду способности  
создавать моральные законы и  
поступать согласно этим законами.  
Помимо прочего, это влечет  
принципиальное равенство всех.  
Юридические права и политические  
институты должны стремиться  
защищать эту свободу и равенство.

Итак, Кант является поборником  
прав индивида. Но он защищает их  
не на основе идеи объективного  
естественного права (как Фома  
Аквинский) или концепции  
естественного права,  
центрированной вокруг субъекта (как  
Локк). Кант выводит права индивида

из рефлексии над тем, что он рассматривал в качестве неоспоримой сущностной особенности человека.

-462-

Утилитаристские либералисты (Беккариа, Гельвеции, Бентам) пытались обосновать право и мораль, исходя из принципа наилучших возможных следствий для наибольшего числа людей. Кант же пробует обосновать право и мораль на присущих человеку трансцендентально необходимых свойствах. Права индивида включают то, что необходимо для человека,

чтобы он был способен жить в моральных условиях. То, что направлено против этих прав, является пагубным, независимо от того, ведет или нет оно к общей пользе или удовольствию. Другими словами, если утилитаристы могут обсуждать вопрос о том, нужно ли во имя благополучия большинства жертвовать меньшинством, то для Канта нарушение прав индивида всегда является злом.

Права, которыми должен обладать индивид, чтобы жить в моральных условиях, включают, например, конституционную форму правления, отмену рабства и других форм

неравенства, а также -запрет войн. Эти права покоятся на праве каждого человека распоряжаться самим собой, жить в свободе и мире, ибо только в этих условиях человек способен быть самим собой.

Свяжем эти мысли с тем, что мы ранее говорили о трансцендентальной философии и этике.

Кант в своих построениях исходит из представления о человеке как о моральном существе. Он берет это в качестве данного и несомненного. Возникает вопрос: как люди могут быть моральными существами?

Ответ: только благодаря способности каждого индивида устанавливать для самого себя нравственный закон.

Иначе говоря, каждый индивид является для себя творцом своего собственного нравственного закона. Каждый индивид является морально автономным. Вышесказанное предполагает, что люди, в принципе, свободны устанавливать моральные законы и достаточно разумны для того, чтобы делать это. Далее, свободные и разумные личности понимают, что они не могут создавать только те законы, которые они хотят для себя. Они понимают, что другие индивиды равны им

самим и, следовательно, нельзя трактовать себя и-других только в качестве средств, в качестве только вещей. Необходимо также всегда рассматривать себя и других в качестве свободных, рациональных существ, которые являются целью в себе и преследуют свои собственные цели. Итак, индивиды приходят к выводу, что добродетельными являются те действия, которые не наносят ущерба их собственной моральной свободе и свободе других. В результате мы имеем и категорический императив: "поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем



лице, и в лице всякого другого человека так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству" и основание для моральных и юридических прав и обязанностей: не наноси ущерба своей моральной свободе и свободе других! <sup>1</sup>

1 Подчеркнем еще раз, что речь здесь не идет о моральной анархии, поскольку у Канта категорический императив в форме сознания морального долга (а не эмпирично) должен согласовывать индивидуальное поведение со всеобщим законом для всех. В рамках этого долженствования и возможна моральная свобода. Категорический императив не зависит от предполагаемого результата

действия (цели) и его следствий; он сам совпадает с результатом. Категорический императив обладает достоинством высшей ценности и поскольку воплощается в человеке, то и ему сообщает это достоинство. Так из анализа природы категорического императива следует максима моральной самооценности человека, его утверждения как цели, а не средства. Ее и можно рассматривать как вторую формулу категорического императива. - С. Б.

-463-

Исходя из своей трансцендентальной философии, Кант хочет революционизировать философию и дать ей новое и надежное основание. Хотя и не всегда легко следовать за

мыслями Канта, фактом является то, что в результате его коперниканского переворота были существенно трансформированы многие области философии и социальных наук. Среди них не только эпистемология и моральная философия, но и юриспруденция и общая политическая теория. Во многом политическое мышление Канта выражает политические устремления Просвещения. Согласно Канту, лозунгом этой эпохи было выражение: *Sapere aude!* (Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком!). Во время наиболее бурного периода

Французской революции он утверждал, что народ становится умственно созревшим только в результате своих собственных действий. С полемическим задором, направленным против сторонников реставрации и консерватизма, Кант настаивает, что народ не может созреть для свободы, если перед этим он не освободился. Ключевые понятия кантовской философии - разум и свобода - принадлежат также самосознанию Французской революции. Поэтому его политическая философия может быть понята как легитимация перехода от абсолютизма к

конституционным и демократическим формам правления.

Кантовская философия права начинается с фундаментального трансцендентального вопроса: что является условием возможности сосуществования людей, которые свободно пытаются реализовать свои собственные цели? Кант ищет общезначимый критерий для человеческого сосуществования. На следующем этапе этот критерий делает возможной оценку легитимности существующих правовых систем и форм правления, то есть позволяет оценить,

удовлетворяют ли они требованиям политической справедливости. На первый взгляд, Кант формулирует основной вопрос философии права в очень абстрактном виде. Но нетрудно заметить, что этот вопрос представляет собой серьезный вызов политическому либерализму. Как можно примирить гражданские свободы с государством и правовой системой, которые обязательно налагают ограничения на эти свободы? Где находятся пределы законного вмешательства со стороны государства в свободу его граждан?

# Сторонники анархизма и современного либертарианства (libertarianism) <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Либертарианцы - радикальные либералисты. См. R.Nozick. Anarchy, State, and Utopia. - New York, 1974.

ставят вопрос более радикально: Почему свободный гражданин не может обойтись без государства? Является ли вообще законным регулирование естественных свобод человека и вмешательство в его неотъемлемые права? Во многом кантовская философия права отвечает на такие вопросы. Как и либералы, Кант предполагает, что

граждане обладают законным правом реализовать свои собственные цели тем способом, который они считают наилучшим. Ни государство, ни другие формы власти не могут решать за граждан, что приносит им счастье. Они должны сами сделать свой выбор. Однако фактом является то, что наши цели и проекты не обязательно рациональны и тем самым не могут быть универсализированы (universalizable). Люди, которые проживают в ограниченном пространстве, - а Земля несомненно является таковым - могут, конфликтовать друг с другом.



Свобода действий одного индивида может угрожать свободе действий другого. Очевидно, что эта фундаментальная человеческая ситуация имеет ряд общих особенностей с естественным состоянием по Гоббсу. Образно говоря, и там и здесь за кулисами всегда скрываются потенциальные конфликты.

Для Канта проблемой является то, каким образом можно гарантировать наибольшую возможную свободу, чтобы свобода одного человека не мешала свободе другого. Именно на фоне этой проблемы он формулирует универсальный юридический

принцип, который должен гарантировать и свободу, и сосуществование: "право это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы". Другими словами, кантовский фундаментальный естественный или рационально-правовой принцип формулирует условия, при которых свободный выбор одного человека может быть согласован со свободным выбором другого человека в соответствии со всеобщим законом свободы.

Мысль Канта состоит в том, что, согласно общему принципу, неограниченная свобода действий индивида должна быть сужена таким образом, чтобы быть совместимой со свободой каждого. Таким же образом ограничивает свободу действий каждого и позитивный закон, основывающийся на этом принципе. Таково условие возможности мирного сосуществования людей, имеющих различные и даже противоположные цели. В то же время это ограничение свободы обеспечивает наибольшую свободу действий внутри рамок общих законов. Следовательно, кантовская

философия права содержит прежде всего принципы справедливого урегулирования конфликтов.

Кант связывает критерии общезначимости законов (или конституционных принципов) с автономией граждан (законодательством, вводимым самими гражданами).

Конституционные основоположения и позитивное право должны, в принципе, иметь полную поддержку со стороны всех участвующих сторон (всеобщий консенсус). На практике законодатель должен стремиться принимать такие законы, которым могли бы оказать поддержку, в

идеале, все граждане. В этом состоит главный критерий легитимности законов. Только законы, которые удовлетворяют этому критерию, пригодны для регулирования отношений между гражданами.

Кантовская рациональная концепция права обладает определенным семейным сходством с категорическим императивом. В обоих случаях нам предлагается провести умственный эксперимент. Он заключается в универсализации либо максим (моральная философия), либо принципов права (философия права). Кант также выдвигает требование соответствия

практики нашим рациональным мысленным экспериментам [см. соответствующую процедуру у Ролза, Гл. 29]. Он указывает, что эти эксперименты могут выполнять критическо-нормативную функцию. Кант полагает, что свобода прессы и свобода слова ("свобода пера") соответствуют основанным на консенсусе принципам права. Привилегии знати, крепостничество, деспотизм и пытки явно не относятся к вещам, которые были бы поддержаны всеми сторонами. Следовательно, такие институты и действия не основаны на универсальных принципах права.

Развивая подобные аргументы, Кант становится ярким выразителем идей демократических реформ в духе либерализма.

-466-

Кант является одним из первых политических мыслителей, поставивших вопрос о правах человека в качестве общего принципа. В соответствии с базисной установкой Просвещения он утверждает, что каждый человек обладает врожденными и неотъемлемыми правами. Эти права соответствуют рациональному понятию права, но теперь они

формулируются как права субъекта (то есть как права, принадлежащие индивидуальному субъекту).

Согласно общему закону, каждый человек имеет право на такую наибольшую степень свободы действий, которая в то же время совместима со свободой действий любого другого человека. Чтобы обеспечить правам человека подлинную гарантию, иногда необходимо вмешиваться в деятельность отдельных личностей или институтов, которые подавляют законную свободу других людей. Следовательно, государство имеет законное право на вмешательство в



случае нарушения прав человека. Отметим, что Кант не сводит нарушение прав человека только к несправедливостям, подобным геноциду или пыткам. Наиболее распространенными нарушениями этих прав являются "обычные" преступления и повседневная преступность. Кант полагает, что таким образом он обосновал легитимное использование государством насилия и уголовное преследование преступников.

В качестве либерала Кант выступал против всех попыток морализации права. Обязанности, которые связаны с личной моралью, то есть наши

обязанности по отношению к самим себе и наши обязанности по отношению к другим, не обязательно являются правовыми обязанностями. Например, Кант рассматривает самоубийство как морально ущербное деяние, но критикует законодательство, которое наказывает за попытку самоубийства. Самосохранение - это личный, а не правовой долг. Нашими обязанностями являются благодарность и сострадание, но они не относятся к числу юридически регулируемых. Нельзя наказывать за отсутствие гуманности, но необходимо наказывать за

негуманные действия. Даже если действие "безнравственно", оно не обязательно должно стать предметом уголовного судебного преследования. То, что нечто является "безнравственным", не означает, что оно является "правонарушением" в правовом смысле. Юридические обязанности запрещают все то, что делает человеческое сосуществование *a priori* невозможным -- например, воровство, убийство и нарушение договоров (ложь). В случае этих действий мы видим, что юридические и моральные обязанности совпадают. Однако Кант

не требует, чтобы субъекты права обладали моральными побуждениями для действий в соответствии с законом и правом. Юридическая сфера не налагает на нас обязательств всегда действовать на основе уважения нравственных законов. Следовательно, Кант проводит различие между моралью и правом. Он не "наделяет статусом права" мораль и не "морализирует" право. Именно такой подход характерен для всех современных либеральных обществ.

Согласно Канту, в международном сообществе идет "борьба всех против всех". В отношениях между независимыми государствами существует естественное состояние беззакония. В международной политике доминирует "право сильнейшего". Кант рассматривает это состояние как недостойное и неразумное. В этой сфере мы также должны "иметь мужество использовать наш собственный разум". В коротком эссе О вечном мире (1795) он отстаивает представление о всемирной "Лиге Наций", которая должна регулировать взаимоотношения

независимых государств. В основном идея Лиги Наций та же, что лежит и в основе его философии права: Лига Наций должна основываться на универсальных принципах урегулирования конфликтов и мирного сосуществования. Иначе говоря, все стороны должны быть способными придерживаться этих принципов. Практика, конечно, показывает, что это проще сказать, чем сделать: одни государства малы и слабы, другие велики и сильны. К тому же, как известно, государства также могут иметь противоположные интересы. Они имеют разные экономические системы и часто

основаны на различных политических идеологиях. О каких принципах могут договориться такие государства? Согласно Канту, для урегулирования конфликтов подходят только такие "хрупкие" принципы справедливости, как например: "ни одно самостоятельное государство (большое или малое - это безразлично) не может быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни посредством купли, ни в виде дара".

Характерным для кантовского подхода к принципам межгосударственных отношений является то, что он систематически

пытается отделить вопросы международных отношений от религиозных и идеологических. Государствам нет нужды договариваться по всем спорным проблемам. Достаточно того, что они договариваются о форме *modus vivendi*. Кант ясно подчеркивает, что цель состоит в создании мирного сообщества, а не обязательно брат-

-468-

ской семьи всех народов. Первое подлинное крупное воплощение кантовская философия мира получила после второй мировой



войны, когда была создана  
Организация Объединенных Наций.

Неудивительно, что многие аспекты кантовской политической философии несут отпечаток проблем его времени. В сфере практической политики ему не всегда удавалось последовательно придерживаться принципиальной и универсалистской позиции. Несмотря на то, что Кант требовал, чтобы законы выражали волю народа, он не являлся сторонником избирательного права для всех граждан (и следовательно, того, чтобы в законодательных собраниях были представлены все слои общества). Женщин Кант лишал

этого права без всяких дальнейших объяснений. Эта же судьба постигла и тех, кто не был материально и социально "независим" (временных рабочих, слуг и т.д.). В каждом из этих случаев речь не идет о совершенствовании разума на основе самодеятельности людей, которые способны мыслить. Политические воззрения, которых Кант придерживался по этим вопросам, вряд ли отвечали его рационально-правовым принципам. Временами он также становился выразителем крайних и абстрактно-рационалистических точек зрения. Например, как и Локк, Кант

разделяет либеральную и договорную точку зрения на брак. Однако этот закоренелый холостяк начинает обсуждение брачного права, на котором основаны права домашнего сообщества, следующими эмоциональными словами: "половое общение (*commercium sexuale*) - это взаимное использование одним человеком половых органов и половой способности другого... Половое общение по закону есть брак (*matrimonium*), т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга" <sup>1</sup> .

1 Метафизика нравов в двух частях. Учения о праве часть первая. Права домашнего сообщества рубрика первая. Брачное право. 24. С. 191-192. Женатый Гегель, у которого, как говорят, во время написания Феноменологии духа родился внебрачный сын, характеризовал кантовскую точку зрения как позорную [см. цитату в Гл. 20].

Не имея достаточного опыта в этой области, он тем не менее выдвигает строгие требования относительно того, что может считаться нормальным половым общением. Он разделяет его на "естественное (благодаря которому создается существо, им подобное) или противоестественное, которое есть

общение или с лицом того же пола,  
или с животным, принадлежащим к  
иному роду, а не к человеческому; от  
этих нарушений закона,  
противоестественных

-469-

пороков, название которых иногда не  
произносится, нельзя избавиться  
никакими ограничениями и  
исключениями как от ущерба,  
наносимого человечеству в нашем  
собственном лице". По-видимому,  
Кант не имел бы никакого уважения  
к правам гомосексуалистов!

Кант является сыном Просвещения. Он выступает за просвещение и автономию личности. И для энциклопедистов-просветителей, и для Канта просвещение является публичным использованием индивидом разума. Люди становятся просвещенными и автономными, размышляя в сообществе с другими. И это публичное использование индивидом разума должно быть свободным. [Ср. воззрения Джона Стюарта Милля на общественное мнение].

Но к этому сообществу дискутирующих частных лиц могут

принадлежать только наделенные  
разумом люди. Для Канта это  
означает, что совместное обсуждение  
предназначено только для свободных  
граждан, обладающих  
собственностью. Те, кто получает  
заработную плату, не являются  
полноценными членами общества,  
хотя они, благодаря упорной работе и  
удаче, могут стать в будущем его  
членами. Оптимизм в отношении  
прогресса дает определенную  
надежду для непривилегированных.  
Согласно Канту, именно материально  
независимые граждане способны  
реализовать публичное  
использование разума: они и

образуют культурную, читающую и дискутирующую публику.

Когда эти свободные, размышляющие частные лица приходят к соглашению, то оно является своеобразной прагматической гарантией близости их совместной точки зрения к истине.

Продолжительные дебаты способствуют большему приближению к истине. [Ср. точку зрения Хабермаса на значение свободной от принуждения дискуссии].

Итак, с будущим связаны надежды на то, что постоянные публичные



свободные дискуссии, в которых принимают участие рациональные индивиды, будут способствовать тому, что истина постепенно, шаг за шагом, будет становиться более очевидной. Таким образом, история как бы решает задачу приближения к истине с помощью построения просвещенного сообщества, в котором происходит свободный обмен мнениями и открытое обсуждение возникающих проблем. Такова основная мысль кантовской философии, вытекающая из его понимания просвещения и автономии. В ней Кант пытается соединить политику и

рациональность. С одной стороны, для реализации рациональности требуются определенные политические условия, а с другой - рациональность является условием проведения просвещенной политики.

1 Таким образом, Кант принадлежит традиции, которую начали Платон и Аристотель. Но Кант отличается от них, скажем, тем, что понимает воплощение просвещенного общества в качестве регулятивной идеи, в качестве идеальной задачи истории.

470

**Суждение - телеология и эстетика**

Многие считают, что философия Канта сложна и трудна для понимания. Этой философии также нелегко придерживаться в жизни. Но выдвигающие такие обвинения должны одновременно понимать, каких результатов достиг Кант с помощью своей философии. Прежде всего он полностью обосновал современную эмпирическую науку, парадигмой которой служит физика. Кант подготовил почву для исследований, ищущих объяснения причин во всех областях, которые могут быть предметом нашего опыта. Он же обосновал представление о человеке как полностью свободном и

нравственно ответственном существе и мотивировал сферу нравственности. Кант делает это, подчиняясь требованиям детерминизма и причинных объяснений и, одновременно, оправдывая свободу воли и нравственность. Как видим, Кант дает ответ на одну из фундаментальных дилемм современной философии: как связаны между собой наука и нравственность.

В дополнение к этому Кант объясняет, каким образом в сциентизированном обществе возможна религия, основанная на

вере и откровении. Здесь, как и в случае напряженности между причинным объяснением и моралью, ответ связан с кантовским "коперниканским" переворотом. Вопрос о существовании Бога находится вне наших когнитивных способностей. Поэтому все ответы на этот вопрос не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Кант, таким образом, закладывает философскую основу для протестантской теологии.

-471-

Однако трудно согласиться с одним решающим положением кантовской

философии, описанной нами. Оно заключается в противопоставлении мира опыта, в котором наши объяснения основаны на причинной связи, и мира нравственности, в котором мы являемся свободными и ответственными. Речь идет о противопоставлении необходимости и свободы, человека как познающего субъекта и человека как действующего существа. Именно в этом пункте в качестве посредствующего звена Кант вводит свою теорию "суждения". После Критики чистого разума и Критики практического разума появляется Критика способности суждения -

критический анализ суждений. По мнению Канта, с ее помощью он может связать эти два мира.

Суждение является посредником между теоретическим и практическим разумом.

Это посредничество не может быть познавательным (то есть не является тем, чем является теоретическое постижение), потому что в противном случае оно принадлежало бы царству теоретического разума. Но Кант полагает, что мы владеем способностью синтезировать теоретический и практический разум и что мы можем рефлексировать над этой

синтезирующей способностью. Именно это Кант и пытается сделать в своей "критике суждения" <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> Эта тема относится к числу дискутируемых в кантоведении. Ряд исследователей, например, утверждает, что здесь нет никакого синтеза, который осуществляется благодаря третьему фактору, опосредствующему теоретический и практический разум. По их мнению, в конечном счете практический разум является ведущей и определяющей силой по отношению к теоретическому разуму.

Кант полагает, что суждение раскрывается двумя способами, телеологически и эстетически. Как только речь заходит о формах жизни,



мы мыслим телеологически, несмотря на то, что знаем, что все объяснения на деле являются причинными. Однако мы рассуждаем так, как если бы жизнь имела цель и смысл. В результате этого мир становится для нас более осмысленным. Этот спонтанный способ мышления на основе цели и смысла способствует ослаблению напряженности, порождаемой нашей жизнью в двух мирах (необходимость и свобода).

Эстетика примиряет эти два мира иным способом. Она покоится на двух основных типах опыта. Первый - это восприятие того, что является

возвышенным (das Erhabene) - -  
например, восприятие великого  
произведения искусства или  
восприятие природы. Второй - это  
восприятие того, что является  
прекрасным.

-472-

И телеологические, и эстетические  
суждения являются "суждениями  
вкуса", а не познания. Но это не  
значит, что нет никакого объяснения  
вкуса, что вкус является чисто  
субъективным и произвольным. Кант  
полагает, что мы способны прийти к  
общему мнению и в этой области. Но  
это происходит иначе, чем в случае

опыта и теоретического познания. В некотором смысле эстетическое суждение является субъективным, хотя и остается общезначимым. Это можно объяснить на примере того, что все мы будем испытывать одно и то же эстетическое "наслаждение", беспристрастно рассматривая произведение искусства. Когда мы беспристрастны, то все мы способны испытывать одни и те же чувства по отношению к произведению искусства. В результате совпадают наши "суждения вкуса" по поводу этого произведения искусства. (Здесь имеется параллель с юмовским объяснением совпадения различных

моральных суждений: мы придерживаемся беспристрастного отношения. Следовательно, нормальные люди будут испытывать одни и те же чувства. Эти общие чувства являются основой для правильных суждений, которые будут, таким образом, универсальными). Согласно Канту, эстетические переживания невыразимы в понятиях. Однако эстетические чувства все же подчиняются некоторым правилам, и мы можем, используя примеры, показать, как эти эстетические переживания проявляются в различных случаях. Здесь мы не

можем претендовать, что высказали истину по поводу этих переживаний. Но мы можем обращаться к переживаниям других людей. [Ср. понятие "неявного" знания у Витгенштейна, Гл. 29].

Для Платона и Аристотеля искусство являлось имитацией того, что существует и что должно быть. Для Платона именно идеи были тем, что существует и что должно быть. Для Аристотеля в этой роли выступали субстанции и их формы.

Рассматриваемая с этих позиций эстетика обладала объективным основанием для Платона и Аристотеля. Прекрасное соединено с

Истиной и Добром. Кант же устанавливает различие между истиной и нравственностью (последняя осознается с помощью категорического императива). Прекрасное наряду с возвышенным (и наряду с телеологическим способом мышления) должно, следовательно, выполнять функцию посредничества между истиной и нравственностью. Но в то же время эстетика отлична и от науки, и от этики. Для Канта эстетические "суждения" одновременно и субъективны, связаны с нашей эмоциональной жизнью, и все же (потенциально) универсальны.

После Канта возникает Романтизм, который еще сильнее подчеркивает субъективные аспекты искусства, в особенности творческого процесса, и его эстетического восприятия. На центральное место выдвигается гений, крупная творческая индивидуальность. Здесь уникальное превозносится за счет универсального. И кроме того, сильный акцент ставится на творческое на новаторское, по сравнению с классическим пониманием искусства как имитации. Но, превознося

уникальное, Романтизм все же предполагает, что искусство может создать нечто и универсальное для всех людей. С помощью уникального художника-творца и мы можем достигнуть более глубокого понимания того, чем является человеческая жизнь и чем она может быть. [Ср. параллели в посткантовской философии истории, например у Гердера, Гл. 19].

-474-

## **Глава 19.**

# **СТАНОВЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**



## Предпосылки

В европейской культуре второй половины XVIII века выделились три относительно независимые сферы со своими системами ценностей: наука, нравственность/право и искусство. Каждой из этих сфер были присущи особые типы вопросов. Наука имеет дело с вопросами истины (является ли утверждение правильным в смысле его истинности). Нравственность/право обсуждает нормативные вопросы (является ли распоряжение обоснованным в смысле его справедливости (законности)). Искусство занимается

эстетическими вопросами (является ли произведение искусства прекрасным или сделанным со вкусом). Таким образом, скажем, было бы ошибочно считать, что наука может отвечать на нормативные вопросы [см. критику Юмом попыток делать выводы от "существующего" к "должному", от фактов к ценностям].

Далее, вопросы об истине (наука), правоте (нравственность/ право) и красоте (искусство) были отделены от религиозных вопросов. Тем самым наука, нравственность и искусство стали независимыми от религии. С этого времени началось движение в

направлении того, что мы называем современностью (modernity).

Первая явная тематизация этих сфер культуры дается в кантовских трех критиках. Критика чистого разума (1781) выясняет предпосылки современного естествознания. Критика практического разума (1788) дает независимый статус морали относительно естествознания. Критика способности суждения (1790) очерчивает границы эстетики относительно науки и нравственности. В определенном смысле Кант подводит итоги

культурного развития, уходящего корнями в Ренессанс.

-475-

Важным поворотным моментом этого процесса явился отказ от телеологического и эмпатического понимания природы. Парадоксально, но еще Галилей думал о природе как о тексте или книге, написанных на математическом языке [см. Гл. 7], а ренессансное естествознание считало, что природа несет послание от Бога, и цель науки состоит в том, чтобы понять его. Итак, наука обладала герменевтическим или интерпретативным измерением, она

легитимировалась в качестве одного из нескольких путей постижения Бога. Но научная революция Нового времени привела к демистификации и расколдовыванию природы. В современную эпоху лишь немногие верят, что физическое или химическое знание может вообще научить нас чему-либо о смысле мира или о науке как о пути к Богу. Подобные представления можно встретить сейчас лишь у мистиков или романтически настроенных натурфилософов. Уже в XIX в. герменевтическая натурфилософия была возможной лишь в виде мистицизма (Новалис, Novalis -

псевдоним Фридриха фон Гарденберга, Friedrich Leopold von Hardenberg, 1772-1801, Фридрих Вильгельм Шеллинг, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1759-1805, и другие). Что касается современной науки, то она легитимируется благодаря своим применениям и даваемой ею властью и контролем над природой. Она уже не является интерпретативной или герменевтической дисциплиной, способной отвечать на наши вопросы о "смысле" мира. Напротив, современная естественная наука пытается объяснить явления. Как говорит Кант, объяснить нечто

означает подвести объекты опыта под установленные природные законы. При этом модельным образцом научного объяснения служит ньютоновская механика.

В рамках таких представлений об объяснении трудно найти место для гуманитарных наук или наук о человеке типа филологии, истории и т.д. В каком смысле эти дисциплины содержат объяснения того вида, который мы находим в естественных науках? Удовлетворяют ли они вообще тем существенным требованиям, которым отвечают "преуспевающие естественные науки"? В начале XIX века, по-

видимому, были возможны две стратегии формирования гуманитарных наук: 1) Можно было попытаться придать гуманитарным наукам статус, которым обладали естественные науки. А именно, как и естествознание, гуманитарные науки должны были объяснять явления на основе универсальных законов (в более позднем позитивистском контексте это требование приобрело форму тезиса о "единстве науки". 2) Можно было также, следуя, скажем, за Вико, утверждать, что гуманитарные и естественные науки имеют качественно разные



объекты исследования и, следовательно, различные методы. Из этого следовало, что гуманитарные науки должны легитимизоваться иначе, чем естественные науки. Эти две стратегии все еще являются предметом современных споров вокруг эпистемологического статуса гуманитарных наук. В этой главе мы кратко остановимся на формировании гуманитарных наук и на том, какой вид придали проблемам этих наук их основатели.

## **Гердер и историцизм**

В 1770-е годы произошел решающий поворот в духовной жизни немецкого общества. Более конкретно, речь идет о переходе от рационалистического Просвещения к антирационалистическому<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Здесь авторы имеют в виду не иррационализм, а коррекцию универсальных претензий рассудка гуманистической сферой чувств. - С.Б.

пред-Романтизму (так называемый период "бури и натиска" - Sturm und Drang, который представлен, помимо прочих, именами Гете, Goethe, Johann Wolfgang von, 1749-1832, и Шиллера, Schiller, Friedrich von, 1759-1805).

Одной из центральных фигур этого переходного периода являлся Иоганн Готфрид Гердер (Johann Gottfried Herder, 1744- 1803). Он был ярким представителем нового исторического сознания, которое придало новый смысл индивидуальности и историческому изменению. Этот смысл определяет ядро того, что позже будет называться историцизмом. Корни гердеровского историцизма восходят к мыслителям, которые по разным причинам находились на периферии Просвещения. От Юма Гердер унаследовал скептическое отношение к способностям разума.

Он отвергает понятия общезначимого человеческого разума и вневременных универсальных стандартов. В критике Руссо культуры и его идеализации счастливого "природного человека" Гердер черпал вдохновение для собственной критики как самосознания Просвещения, так и оптимизма последнего в отношении прогресса. На критические взгляды Гердера также сильно повлиял пиетический иррационализм Иоганна Георга Гамана (Johann Georg Hamann, 1730-1788)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Специалист по этому периоду Бек (L.Beck) рассматривает и Гердера и Гамана как

представителей философии "контр-Просвещения" (Early German Philosophy. - Cambridge, 1969. - P. 361 ff.). Эта характеристика верна по отношению к Гаману, но позиция Гердера более сложна. В связи с ней мы можем говорить о "синтезе" элементов и рационалистического Просвещения, и немецкого контр-Просвещения (anti-Aufklärung).

-477-

Мы сказали, что Гердер может рассматриваться как основатель историцизма. Прежде всего, историцизм - это специфические установка и подход к истории. Историцизм пробудил так называемое "историческое чувство", согласно которому история

становится контекстом и основным предусловием философии и человеческого мышления. Далее, история как дисциплина превращается в доминирующую науку, которая накладывает свой отпечаток на все гуманитарные дисциплины. Они как бы "историзируются", то есть становятся исторически ориентированными дисциплинами [ср. история литературы, история искусства, история религии, история языка и т.д.]. Итак, можно сказать, что историцизм является и точкой зрения на реальность, и исследовательской программой для гуманитарных наук'.

1 Немецкий историк Фридрих Мейнекке (Friedrich Meinecke, 1862-1954) подчеркивал, что историцизм - это прежде всего принцип жизни, новый способ видения жщц} ,, Реализация этого принципа становится исследовательской программой [см. F.Meinecke. Entstehung des Historismus, [1936]. - Miinchen, 1965].

Во-первых, историцизм характеризуется его интересом к историческим явлениям как исключительным, уникальным и специфическим феноменам. Индивидуальность не

ограничивается человеческими личностями или отдельными явлениями. Она может также быть найдена в коллективном и "супериндивидуальном". Эпоха, культура или народ также уникальны и специфичны. В этом состоит суть историцистского принципа индивидуализации. С методической точки зрения, историческое понимание должно базироваться на собственных предпосылках эпохи и все ее оценки должны проистекать из внутренних, а не внешних критериев. Историцизм стремится к имманентному пониманию, а не пониманию, которое основано на



критериях суждений более поздней эпохи. В этой исследовательской программе чрезвычайно важным становится проникновение в исторический контекст и исторические связи. Явление приобретает смысл в свете присущего ему контекста. В новом контексте (например, нашем собственном) явление получает иной смысл. Итак, историческое понимание - это контекстное понимание [ср. с понятиями "языковая игра" и "парадигма" в современной философии науки].

Во-вторых, историцизм подчеркивает важность исторического изменения

и эволюции. Статическая точка зрения на реальность заменена на динамическую. Все подвержено потоку истории. Это акцентирование на изменении интерпретируется как решающая "революция" в западном мышлении<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. F.Meinecke. Entstehung des Historismus. - S. I.

-478-

Одним из следствий историцистской революции явилось то, что гуманитарные науки XIX в. разработали историко-генетический взгляд на картину мира человеческой

жизни за счет структурированного систематического подхода. Понятие историцистской индивидуализации и акцент на историческом изменении отрицают некоторые основные представления Просвещения: претензии на всеобщность, концепцию- разума, идею неизменной человеческой природы и понятие общезначимых человеческих прав. Это отрицание придает историцизму определенные релятивистские черты ("исторический релятивизм"), которые становятся все более и более заметными и проблематичными в наше время<sup>2</sup>.

Первые представители историцизма (Гердер и Юстус Мозер, Justus Moser, 1720-1794, и другие) были глубоко убеждены в существовании метафизической реальности, скрывающейся за историческим миром. Различные культуры и исторические явления рассматривались ими как выражения этой транс-исторической реальности (Бог). С такой точки зрения история может истолковываться как осмысленный и разумный процесс [СМ. также Гегель]. Когда эта позиция утратила доверие, историцизм столкнулся с однозначно релятивистскими следствиями.

Поэтому с начала XX столетия ситуацию в нем часто трактуют как "кризис", затрагивающий принципиальную применимость историцизма вообще

Первый вклад Гердера в философию истории работа И еще одна философия истории человечества (Auch sine Philosophic der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774) часто рассматривается в качестве историцистской программы. У Монтескье Гердер заимствует идею, согласно которой природно данные условия оказывают влияние на индивидуальность народов. Климат, географические условия и среда

обитания определяет характер различных исторических явлений. Для Гердера эти физические и материальные факторы обуславливают культурный рост и развитие и задают внешнюю рамку, в которой формируется основа любой индивидуальности.

Согласно Гердеру, каждая историческая эпоха является неповторимой и тем самым уникальной (*einmalig*). Дух или менталитет эпохи отпечатан на всех ее отдельных проявлениях и придает им определенную объединяющую характерную особенность. Например, дух греческой античности

IV столетия до Р.Х. проникает не только в философию, но и в искусство, поэзию и интеллектуальную жизнь. Благодаря этому все эти феномены являются типичными именно для этой эпохи. То же самое можно сказать и о национальном духе (Geist eines Volkes). Каждый народ и каждая национальная культура сформированы их национальным духом. Для Гердера язык и сказки - хорошие примеры индивидуальности и уникальности народа. Если две нации могут быть отмечены одним и тем же духом времени, то национальный дух (Volkesgeist)

играет роль принципа индивидуализации внутри данной культурной эпохи.

-479-

Идеалы различных народов, их нормативные представления о том, что является добрым и злым, уродливым и красивым, отмечены их национальным духом. Все критерии связаны со специфическим духом народа. Не существует какого-либо сверхнационального или сверхисторического критерия оценки счастья и красоты. "Каждая нация, - говорит Гердер, - содержит центр своего счастья внутри сомой себя,



точно так же, как шар содержит  
внутри себя свой центр тяжести" <sup>1</sup> .  
Все критерии обусловлены  
историческими и географическими  
обстоятельствами. Когда "дистанция"  
между двумя нациями достаточно  
велика, они взаимно оценивают  
идеалы друг друга как предрассудки.  
Но такие предрассудки не  
обязательно являются  
отрицательными. Согласно Гердеру,  
"предрассудок хорош на своем месте  
и в свое время, так как он делает нас  
счастливыми" <sup>2</sup> .

Но как мы можем прийти к  
подлинному историческому

пониманию других уникальных наций и культур? По мнению Гердера, это понимание или оценка не могут быть основаны на общих или универсальных стандартах. Он также отвергает представление о том, что одна эпоха или нация может служить нормой или идеалом для других. Историческое знание приобретается только с помощью эмпатии по отношению к историческим явлениям. Этот тип понимания не начинается с универсальных принципов разума или универсальных законов. Задача историка состоит в том, чтобы вообразить себе, на что могла бы

быть похожей жизнь в отдаленном прошлом: "погрузите себя в эпоху, в небеса, в целую историю, почувствуйте себя во всем (juble dich in alles hinein)". Другими словами, исторический подход должен быть "герменевтически эмпатическим". Историк должен адаптироваться к уникальности явлений.

-480-

Гердеровское учение критически относится к слепому этноцентризму и тем самым делает возможной культурную толерантность.

Национализм Гердера не имеет ничего общего с шовинизмом. Все

нации уникальны и равны. Гердер бережно относится к реалиям культурного и национального разнообразия. Похожие убеждения характерны и для его точки зрения на различные исторические эпохи. В свете своей концепции индивидуальности Гердер вынужден переоценить отрицательное отношение эпохи Просвещения к Средневековью. Если каждая эпоха имеет свою собственную ценность и свой "центр" внутри себя, то это, конечно, относится и к Средневековью [ср. положительную оценку средних веков со стороны романтиков]. В принципе,

Средневековье не может быть помещено ни выше, ни ниже любой другой эпохи. Как и все исторические эпохи, оно само для себя является самоцелью.

Нетрудно понять, что принцип индивидуализации может легко войти в конфликт с идеей исторического прогресса и развития. Если история имеет более глубокий смысл или движется к специфической цели, то трудно утверждать, что любая эпоха имеет собственную абсолютную самоценность. Если все эпохи развиваются в направлении к некоторой общей цели (telos), то

тогда естественно вводятся внешние критерии для их оценивания. В этом случае любая эпоха получает смысл в свете общей цели. Эта проблема неоднократно возникает в гердеровской философии истории. В работе И еще одна философия истории человечества Гердер полемизирует с поверхностным тезисом Просвещения о прогрессе. Поддерживая идею Руссо об историческом упадке после счастливого золотого века, он рассматривает эпоху Просвещения в качестве периода упадка. Но все эти оценки предполагают критерии, не принадлежащие определенной эпохе.

Для Гердера, как и для Вико, нации и культуры проходят через различные "жизненные циклы".

Хотя в этой работе Гердер использует такие слова, как "развитие" и "прогресс", он все же не придерживается идеи непрерывного прогресса или идеи движения всех культур к одной и той же цели. Культура развивается аналогично отдельной человеческой личности, и это в определенном смысле подразумевает, что они проходят одни и те же жизненные этапы. Культуры и нации рождаются и умирают, как и живые организмы. Поэтому Гердер оперирует с

нормативными понятиями типа "период расцвета" и "период упадка" [ср. его трактовку Просвещения как периода "упадка" и "старости"]. В целом в своей философии истории Гердеру не удастся избежать конфликта между внутренними и внешними критериями оценивания.

-481-

В таких поздних работах, как Идеи к философии истории человечества (Ideen zur Philosophic der Geschichte der Menschheit, 1784- 1791) и Письма для поощрения гуманности (Briefe zur Beforderung der Humanitat, 1793- 1797) исторический процесс находит



свою однозначную цель, а именно, гуманность. Для Гердера собрание народного поэтического творчества и развитие новых гуманитарных наук оказались связанными со "строительством нации", что было актуально для Германии его времени. Таким образом, он легитимирует значимость и предназначение гуманитарных наук. Однако Гердер может быть рассмотрен и как пророк национализма и тем самым культурного релятивизма.

Резюмируя, скажем, что оригинальный вклад Гердера заключается в его принципе индивидуализации. Все

исторические явления обусловлены духом времени и особым народным духом ( Volkesgeist), который, в свою очередь, определяется внешними физическими и материальными условиями. Аналогично всеохватывающий менталитет эпохи и народа (Volk) задает понимание индивидом его самого и мира. С этой идеей мы снова встретимся в учении Гегеля.

Для Гердера исторические явления обладают собственной самооценностью и должны оцениваться на основе их собственных предпосылок. Очевидно, это создает определенную

напряженность между легитимной толерантностью и историческим релятивизмом. Возможно, он сказал бы, что проводит различие между пониманием явления (например, кровной мести) и его одобрением (на основе наших моральных критериев). Его идея гуманности как цели истории в определенном смысле является антирелятивистской, но, по-видимому, несовместима с радикальной версией принципа индивидуализации. Во многом историцизм XIX века так и не смог разрешить эту дилемму.

**Шлейермахер и герменевтика**

Как мы упоминали, интерпретация текстов была проблемной областью, которая находилась вне поля интересов Канта. Хотя искусство интерпретации всегда занимало центральное место в гуманитарных науках, возникновение современной герменевтики датируется рубежом XVIII и XIX веков. Решающий вклад в ее создание внес немецкий философ и теолог Фридрих Шлейермахер (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834).

482

Шлейермахер часто рассматривается как автор идеи герменевтического

круга, понимаемого в качестве  
основного принципа интерпретации.  
Дух, который пронизывает целое  
(например, текст), оставляет свой  
отпечаток на его отдельных частях.  
Части должны быть поняты на  
основе целого, а целое должно быть  
понято как внутренняя гармония  
частей. Точка зрения Шлейермахера  
на герменевтику отмечена влиянием  
Романтизма. Центральным аспектом  
герменевтики становится  
идентификация исследователя текста  
с индивидуальным, уникальным  
содержанием духа  
("индивидуальностью"),  
скрывающегося за текстом. Для

Шлейермахера герменевтика имеет дело прежде всего не с текстом самим по себе, а с творческим духом, воплощенном в тексте. Основная проблема понимания связана с пространственной и временной дистанцией, разделяющей исследователя и объект понимания. Герменевтика может способствовать преодолению этой исторической дистанции. Как и Гердер, Шлейермахер подчеркивает необходимость идентификации исследователя с текстом, с авторским стилем мышления и с историческим контекстом. Филология оказывает важную помощь в позиционировании

исследователя во внутрь интеллектуального горизонта автора и текста. Благодаря этому лучшее понимание текста дает нам лучшее постижение фундаментальных проблем эпохи. Кроме того, герменевтическая интерпретация может быть понята как возобновляющееся круговое движение от целого к частям и от частей к целому.

Следуя Шлейермахеру, герменевтика вызвала серьезный переворот внутри новых гуманитарных наук. Она оказалась общей основой не только для теологии, литературоведения, юриспруденции и историографии, но

и для остальных гуманитарных наук. В определенном смысле, она как их общее достояние способствовала конституированию их уникальности по отношению к естественным наукам. С герменевтической точки зрения, целью гуманитарных наук является понимание, а естественных наук - объяснение.

## **Историческая школа - Савиньи и Ранке**

Гердер явился пионером "историцизации" (historicization) гуманитарных наук. Наряду с так называемой исторической школой (в историографии) радикальная



историцизация затронула и другие гуманитарные науки. Она коснулась и теологии (так называемое направление высшей критики - higher criticism) в рамках исследований Библии, представленное, например, Давидом Фридрихом Штраусом, David Friedrich Strauss, 1808-1874, автором книги Жизнь Иисуса, Das Leben Jesu, 1835-1836, и юриспруденции (Савиньи), и историографии (Ранке).

483

Кроме того, историческая школа способствовала определенной сциентизации гуманитарных наук.

Историке-критически и метод с его акцентом на критике источников и ориентацией на факты корректирует гердеровскую эмпатию и присущее Романтизму особое внимание к духу времени и национальному духу. "Сами вещи" снова становятся первичными.

Подобно Гердеру и романтикам, Фридрих Карл фон Савиньи (Friedrich Karl von Savigny, 1779-1861) и Леопольд фон Ранке (Leopold von Ranke, 1795-1886) считали, что история характеризуется органическим развитием и радикальное вмешательство в историю препятствует ее

естественному развитию. В XIX веке эта идея становится аргументом в пользу политической стабильности и консервативного нежелания проводить реформы. Это особенно видно на примере исторической школы в юриспруденции. После наполеоновских войн в Германии возникло национальное движение против французского рационализма, концепции естественного права и гражданского кодекса Наполеона (Code Civil). Демократические и эгалитарные элементы в юридическом мышлении того времени, основанные на идее естественного права, были заменены

антирационалистическим  
национальным историцизмом,  
уходящим корнями в сугубо  
немецкую историко-юридическую  
традицию.

Савиньи сравнивает органическое  
развитие права с изменениями языка.  
Это сравнение накладывает явные  
ограничения на законодательную  
деятельность. Право, язык, традиции  
и обычаи представляют выражение  
души немецкого народа. Поэтому  
право должно, как и язык,  
соответствовать характеру народа  
(*volksmaRig*). Научный подход к праву  
должен быть историко-генетическим

и опираться как на эмпатию, так и на критику исторических источников.

Итак, Савиньи рассматривает право и все остальные культурные явления как выражение национального духа<sup>1</sup>.  
Национальный

<sup>1</sup> См. F.von Savigny. Der Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung (1814). Необходимо подчеркнуть, что Савиньи принадлежит консервативной традиции, которая усматривает в рационализме и концепции естественного права важнейшие причины Французской революции. Эта традиция служит также основанием для критики Савиньи кантовской философии права.

дух пронизывает все формы жизни и творит национальную индивидуальность. Существует органическая взаимосвязь между правом и народным характером. Таким образом, действующее право - это традиционное право. Истинный законодатель выражает национальный дух и олицетворяет его. Савиньи рассматривал юридические кодексы и конституции, основанные на идее человеческих прав (например, Общее обычное право Пруссии, 1794) как негерманские и неисторичные. С его точки зрения, обычай и традиция обладают приоритетом перед

разумом. Как раз это положение становится центральным пунктом критики Марксом исторической школы в юриспруденции. Согласно Марксу, Савиньи легитимирует неразумность и несправедливость настоящего при помощи неразумности и несправедливости прошлого. Укажем также и на критический аргумент, выдвинутый Гегелем. Историческая школа в юриспруденции неправильно представляет связи между разумом и действительностью. Существующая юридическая действительность (позитивное право) не всегда разумна и справедлива.

Такая форма консервативно-реставрационного историцизма не была исключительно немецким феноменом. Подобные тенденции можно обнаружить в консерватизме Берка и во франко-католической (клерикальной) философии реставрации (Л. Бональд, Ж. де Местр).

Для Ранке целью историографии является объективная реконструкция прошлого "таким, каким оно было на самом деле". В центре его внимания находится политическая история. Ранке мало интересовался исторической ролью экономических



и социальных факторов. Цель исторического исследования заключается в понимании прежде всего не происхождения и подоплеку современности, а прошлого на основе его собственных, предпосылок. Следовательно, историография требует особо положительного отношения к прошлому. Историк должен также избегать субъективных и пристрастных интерпретаций. В этом ему должны помочь историко-критический метод и усовершенствованные формы критики исторических источников. Но Ранке осознает, что историки

никогда не бывают пассивными регистраторами объективных фактов; они никогда не начинают работать без предположений. Без философии - Ранке, вероятно, имел в виду формативные гипотезы или идеи - история представляет собой хаос фактов.

Даже если Ранке отвергает гегелевскую философию истории как спекулятивную и априористскую, он, подобно Гегелю, усматривает в отдельных явлениях нечто всеобщее. В каждом состоянии дел и в каждом историческом феномене историк находит черты вечности, которая

исходит от Бога (aus Gott kommendes)

1

485

Подобно Гердеру и романтикам, в своей полемике против рационализма и оптимистической точки зрения на прогресс Ранке подчеркивает важность индивидуальности. Если тезис о прогрессе связан с причинным или телеологическим детерминизмом, то аннулируется свобода человека. Однако историческое развитие предполагает "стадии свободы". Желая стать историком должен быть способен проследить

исторические явления до породивших их индивидуальных действий. Только понимание действия дает возможность осознать события в качестве исторических событий. Более того, для Ранке тезис о прогрессе несовместим с принципом равноценности всех эпох и наций (по его словам, "все находятся одинаково близко к Богу"). Само по себе многообразие является выражением великодушия Бога. С точки зрения вечности (с точки зрения Бога), все поколения и эпохи являются равноценными.

Можно сказать, что с появлением Ранке исследование истории

освободилось от пут философской систематизации (Гегель).

Институционализация историографии как строгой эмпирической дисциплины восходит прежде всего к Ранке и его школе.

## **Дройзен и Дильтей - уникальность гуманитарных наук**

Подобно Ранке, Иоганн Густав Дройзен (Johann Gustav Droysen, 1808-1884), основатель так называемой прусской историографической школы, усматривает в истории руку Провидения (eine Gotteshand). Но в

противоположность Ранке, он подчеркивает, что историк никогда не сможет отказаться от своей собственной точки зрения. Наше понимание прошлого всегда определяется современными точками зрения и интересами. Следовательно, каждое новое поколение будет по-новому переписывать историю. Этот подход был выражен Генрихом фон Сибелом (Heinrich von Sybel, 1817-1895) в следующих словах: "Каждый более или менее значительный историк имеет свою точку зрения. Существуют историки верующие и атеисты, протестанты и католики, либералы и консерваторы. Среди

историков есть представители всех партий, но никогда не было ни одного объективного, непредвзятого историка, лишенного своих собственных принципов".

1 См. G.Iggers. The German Conception of History. The National Tradition Of Historical Thought from Herder to the Present. Middletown, CT, 1968. - P. 105.

486

Итак, обратившись к своим собственным предпосылкам и обнаружив, что они всегда связаны с современностью, гуманитарные науки столкнулись с очевидной проблемой объективности. При этом

идея историографии как науки, пытающейся восстановить прошлое таким, каким оно "действительно было", становится наивной иллюзией. Однако вряд ли можно и отказаться от мысли, что историк все же должен сообщать нам то, что было. Он не должен ограничиваться рассказом только о собственной позиции и точке зрения или об используемом сообществом исследователей "комплексе инструментальных средств".

Связь между нашими неизбежными "предубеждениями", или концептуальными предположениями, и объектами исследования стала еще



более проблематичной в XX столетии. Если у нас более нет данных, которые не зависят от интерпретации, то есть данных, не зависящих от нашего понимания, то необходимо объяснить, в каком смысле может быть объективно проверена наша интерпретация. По-видимому, здесь оказывается неприменимой традиционная концепция истины как соответствия (корреспондирующая концепция истины).

Именно Дройзен проводит и важное различие между пониманием (Verstehen) как методом гуманитарных наук, и объяснением

(Erklären) как методом естественных наук. Историография занимается не неорганическими объектами (Mechanik der Atome), а актами воли (Wissensakten). Поскольку история разыгрывается на поприще свободы, историк не может оперировать объяснениями, которые выводят явления из универсальных законов и исторических предпосылок. В гуманитарных науках мы пытаемся понять, а в естественных - объяснять. Этот методологический дуализм является одним из наиболее важных и проблематичных вопросов современной философии социальных наук.

Каждое историческое событие, по мнению Дройзена, является результатом внутреннего процесса. Отдельное явление понимается путем его прослеживания к внутреннему, ментальному состоянию сознания конкретного исторического действующего лица (к его намерениям, основаниям для действий и т.д.). Эта программа развития гуманитарных наук, основанная на методе понимания, заняла центральное место в учениях Дильтея и Вебера [см. Гл. 27].

В то время как историческая школа продемонстрировала, чем гуманитарные науки могут быть на практике, Вильгельм Дильтей (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) размышлял над фундаментальной эпистемологической проблемой: чем являются гуманитарные науки и чем они могут быть. Он анализировал их научный статус и отличие от естествознания <sup>1</sup> .

В работах Дильтея гуманитарные науки подвергаются своеобразному процессу "очищения". Дильтей является одновременно и историком, и философом науки. Он

разрабатывает теоретически и методологически рефлексивный историцизм. Для Гердера, Савиньи и Ранке существовала упомянутая ранее метафизико-религиозная "гарантия" против исторического релятивизма. Дильтей ее отклоняет: последовательный историцизм не знает никаких вне-исторических ценностей, абсолютно общезначимых норм и божественных планов. Историцизм настаивает на "относительности" всех без исключений исторических явлений <sup>2</sup>

Рассмотрим более детально точку зрения Дильтея на уникальность гуманитарных наук. Дильтей часто упоминается в качестве представителя философии жизни. Это означает, что понятие жизнь служит фундаментальной категорией его мышления. Жизнь во многом является непонятной и необъяснимой основой нашего опыта и по этой причине не может быть явно и полностью осознана. "Познание не может выйти за границы жизни" <sup>3</sup>. Итак, жизнь является квазитрансцендентальным условием возможности

гуманитарных наук.

Для Дильтея возникновение гуманитарных наук является герменевтической революцией. Именно потому, что эти науки являются герменевтическими дисциплинами, их центр тяжести лежит в сфере интерпретации языковых выражений. Такие языковые выражения должны быть прослежены до первоначальных переживаний (expressions). Согласно Дильтею, жизнь непосредственно объективизируется в текстах и произведениях искусства. Другими словами, предметом изучения гуманитарных наук являются формы

1 Цит. по: G./ggers., op.cit. - P. ] 17.

1 Выражение "гуманитарные науки" (нем.: Geisteswissenschaften) может быть прослежено до работы Дильтея Einleitung in die Ge/steswissenschaften (1883). Первоначально оно трактовалось как немецкий перевод термина Джона Стюарта Мил-ля "моральные науки" (moral sciences). См. К.-О.Apel. Die Erklдren: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. - Frankfurt am Main. 1979. - S. 17.

2 См. W.Dilthey. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. - Frankfurt am Main. 1979. - S. 137 f.

3 W.Dilthey. "Zur Weltanschauungslehre". In Gesammelte Schriften, vol. VIII. -Stuttgart, 1960.-S. 180.



объективизации духа. Для Дильтея объективный дух является объективизацией жизни внутри культуры и общества: в морали, праве, государстве, религии, искусстве, науке и философии. Итак, в дильтеевском смысле, гуманитарные науки (Geisteswissenschaften) включают академические дисциплины, которые сегодня охватывают часть гуманитарных и социальных наук.

Следовательно, понимание в гуманитарных науках должно основываться на способности исследователя воспроизвести,

пережить, первоначальное переживание. Но как мы можем быть уверены в том, что воспроизведенное нами переживание имеет нечто общее, скажем, с оригинальным переживанием художника эпохи Возрождения? Здесь Дильтей вводит в свою герменевтику важный принцип. Он допускает, что существует определенное подобие между субъектом, который являлся источником выражения, и субъектом, который пытается понять это выражение. В конечном счете, это подобие проистекает из общей человеческой природы, каковая является неизменной всегда и везде.

Жизнь в любые эпохи раскрывает одни и те же стороны, говорит Дильтей<sup>1</sup>. Исходя из этого принципа, он утверждает, что существует внутренняя взаимосвязь между жизнью, жизненным опытом и гуманитарными науками. В процессе понимания именно жизнь понимает самое себя. Человек может понять то, что создано человеком. Эти мысли, как мы видим, очень близки к фундаментальной идее Вико, выраженной им в Основаниях новой науки об общей природе наций (*Scienza Nuova*). Каждый человек обладает потенциалом, который выходит за границы того, что он

способен реализовать в своей жизни. Итак, мы подошли к центральному эпистемологическому тезису Дильтея. Первое условие возможности гуманитарных наук заключается в том, что исследователь истории, в некотором смысле, является таким же, как и ее творец<sup>2</sup>. Подобно Вико, Дильтей так формулирует различие между гуманитарными и естественными науками: "только то, что создано духом, может быть им и понято. Природа, предмет естествознания, охватывает реальность, которая возникла независимо от усилий человеческого духа. Все то, на чем

человек оставил, свою печать,  
составляет предмет исследования  
гуманитарных наук"

1 См. В.Дильпей. Типы мировоззрения и  
обнаружение их в метафизических  
системах. Перевод Г.Котляр и С.Гессен, В  
сб. Новые идеи в философии. Сборник  
первый. - СПб., 1912.

2 См. W.Dythey. Der Aufbau der  
geschichtlichen Welt. - S. 347.

3 Ibid. - S. 148.

489

Мы знаем, что существуют большие  
различия как между отдельными  
индивидами, так и народами,  
принадлежащими разным эпохам и  
цивилизациям. Чем же мы должны

руководствоваться, чтобы стало возможным взаимное понимание как между индивидами, так и между эпохами и цивилизациями? Согласно Дильтею, понимание подразумевает, что индивиды распознают себя в других индивидах. Мы все с самого начала осознаем это обстоятельство, которое, таким образом, является бесспорным. Я понимаю, что вы подразумеваете, когда говорите "Мне грустно", так как я понимаю, что чувствовал бы, если бы был тем, кто это сказал. Verstehen (понимание), таким образом, предполагает определенное подобие людей. Если, в соответствии с гипотезой, мы все

были "теми же самыми", то понимание никогда не составляло бы проблемы. Так, однояйцовые близнецы часто чувствуют одно и то же. Это же происходит и с нами, когда мы находимся в том же эмоциональном состоянии, что и другой человек.

Как и Дройзен, Дильтей подчеркивает творческий элемент в понимании выражения. Выражение - это объективизация творческого действия, а понимание само является новым творческим действием, которое может быть объективизировано в качестве нового выражения (примером может быть

диссертация, посвященная  
произведению искусства). Мы можем  
также сказать, что историческое  
сознание - понимаемое как  
традиционное сознание - и наша  
способность идентифицировать себя  
с выражением (см. гердеровскую  
эмпатию) делают возможным  
воспроизведение переживания  
(*Nacherleben*). С другой стороны,  
незавершенное историческое  
формирование (*Bildung*) может  
помешать индивиду увидеть, что  
некоторое специфическое  
выражение является творческой  
задачей. Интерпретация выражения  
была бы, конечно, невозможной,



если оно полностью было бы нам чуждо, и интерпретация была бы излишней, если определенная часть человеческого деяния не была бы для нас отчужденной (то есть, если бы мы уже знали все [о человеке]).

Но что же мы действительно подразумеваем, когда говорим о "выражениях"? Согласно Дильтею, мы говорим о чем-то "внутреннем", что выражается, то есть становится внешним. Если мы не предполагаем, что человек обладает "внутренней жизнью", то мы не могли бы понимать что бы то ни было в качестве выражения. Подобно тому, как кантовская категория

причинности вынуждает нас всюду  
искать причину, Дильтей требует,  
чтобы мы предположили  
существование внутренней стороны  
(смысла) внеш-

490

них манифестаций. Именно это  
делает герменевтику ключевой  
дисциплиной и методологией  
гуманитарных наук. Следующий шаг  
является следствием дильтеевского  
понимания выражения. Большая  
часть выполненной социологами и  
социальными антропологами  
герменевтической интерпретации  
ближе к систематическим

интерпретациям литературных текстов, чем к лабораторным экспериментам физиков и химиков. Это не означает, что Дильтей рассматривал герменевтику как единственный метод, который исключает все другие методы гуманитарных и социальных наук. Из-за того что человек не является чистым духом, необходимы и другие методы. Метод, который следует использовать в гуманитарных науках, зависит от природы исследуемого объекта.

Итак, каковы характеристики объекта исследований гуманитарных

наук? Схематично мы можем указать на три особенности:

1. Гуманитарные науки исследуют индивидуальное и уникальное [см. Гердер и историцизм]. Физик также интересуется отдельными явлениями (например, тем, как железные опилки на бумаге реагируют на магнитное поле). Но исследуя их, он пытается либо обнаружить, либо проверить универсальные законы и теории. Когда эта цель достигнута, физика более не интересуют конкретные железные опилки. Не так обстоит дело в гуманитарных науках или науках о человеке. Когнитивные

интересы гуманитарных наук не могут быть сведены к объяснению явлений на основе универсальных законов.

2. Для гуманитарных наук столь же важным, как и отношение "внутреннее-внешнее" (переживание-выражение), является взаимосвязь "часть-целое". Индивид является частью целого (семья, сообщество соседей/город, общество) так же, как слово - частью предложения; предложение - частью абзаца и т.д. Отдельное действие обычно является частью большей, целенаправленной последовательности действий.

Такие последовательности действий могут быть частями большего целого (скажем, работы фабрики). Одна часть может одновременно вписываться в различные контексты и "целостности". Речь политика, например, может выражать его психологию и одновременно быть судьбоносным вкладом в политические дебаты. В результате этого в речи совпадают жизнь политического деятеля и общенациональные интересы. Таким образом, важным заданием гуманитарных наук является "ситуатизирование" (situate) частей

в контексты и рассмотрение частей на основе контекстов (целостностей). Здесь мы снова встречаемся с герменевтическим кругом. Дильтей отклоняет идею о существовании в гуманитарных науках абсолютной начальной позиции. Каждый познавательный акт, по его мнению, подразумевает круг. Мы должны понять слова, чтобы понять предложение, но мы должны также понимать предложение, чтобы правильно понимать смысл слов. Итак, категориальная структура "часть-целое" является необходимой

предпосылкой понимания в гуманитарных науках.

491

3. Дильтей подчеркивает, что гуманитарные науки должны понимать человека в качестве и субъекта, и объекта. В качестве объекта человек является созданием, которое должно быть объяснено с помощью социальных условий, окружения и т.д. В качестве субъекта человек должен быть понят как создатель своего собственного окружения и как творение, которое само управляет своими действиями. В качестве



объекта человеческое поведение может быть объяснено с помощью причинных схем. Но одновременно следует признать, что человек является творческим субъектом, который делает возможными в истории новые вещи.

Для Дильтея стали очевидными релятивистские следствия историцизма. Гуманитарные науки показывают нам, что все обусловлено временем и пространством: "с возрастающей ясностью историческое сознание указывает на относительность каждой метафизической или религиозной доктрины". Сравнительные

исследования "демонстрируют релятивизм всех исторических взглядов" <sup>1</sup> . Согласно Дильтею, ценности и нормы не претендуют более на общезначимость в условиях, когда они историко-контекстуальные и их анализ заменил их религиозное и метафизическое обоснование.

Более того, эти два типа обоснования сами становятся объектом историко-контекстуального анализа в истории науки и истории философии. По Дильтею, в этом заключается неразрешимое, "трагическое" противоречие между претензиями теории на универсальную

общезначимость и тем, что историческое сознание релятивизирует все такие претензии, то есть противоречие между тем, что мы хотим обосновать и тем, что мы можем обосновать.

Когда речь идет о "предельных ценностях", то можно сказать, что, несмотря на гигантский научный прогресс, современное человечество ничуть не стало умнее греков из ионических колоний шестого века до Р.Х. Именно теперь, говорит Дильтей, мы отчаиваемся гораздо больше, чем когда-либо. Мы стали осознавать анархию всех глубочайших убеждений. Все стало

мимолетным, и все ценностные ориентиры утратили свое значение. В духе Ницше Дильтей подчеркивает сомнения и неопределенность позиции современного человека, когда затрагивается вопрос о жизненных ценностях и целях.

1 W.Dilthey. "Zur Weltanschauungslehre". In Gesammelte Schriften, vol. VIII, S. 194.

492

Но это только одна сторона проблемы релятивизма. Согласно Дильтею, исторические гуманитарные науки ведут к более глубокому самопониманию человека и разнообразным последствиям,

способствующим гуманизации и толерантности. В частности, гуманитарные науки порождают новое чувство свободы. Они освобождают нас от сковывающих и ограничительных рамок догматической позиции. В этой связи Дильтей говорит, что человек находится в процессе суверенизации. Но в некотором смысле речь идет о суверенитете ницшеанского человека, который находится по ту сторону добра и зла, то есть о суверенитете, который породил в нашем столетии много проблем. Едва ли случайно антиисторические движения XX в. настаивали на

необходимости "вернуться" к вопросам, что является истиной как альтернативой лжи и что такое правильные действия как противоположность неправильным действиям. Проблема общезначимости снова выдвинулась на передний план в философии и науке.

## **Распад исторической школы**

На рубеже XIX-XX веков стали проглядываться контуры ряда новых антиисторических исследовательских программ. В трудах Фердинанда Соссюра (Ferdinand Saussure, 1857-1913)

лингвистика вырабатывает новое системное и синхроническое понимание языка, отличающееся от традиционного исторического или диахронического подхода. Так, Соссюр дистанцирует себя от представления о том, что для понимания чего-либо необходимо понять его происхождение (генезис). Для Соссюра лингвистика становится частью общей науки о знаках, семиологии (греч. *semeion* = знак). Начиная с 30-х гг. XX века, предпринимается несколько интересных попыток прививки этого "структурализма" к социальным

наукам (например, Клод Леви-Стросс, Claude Levi-Strauss, 1908).

И внутри сравнительного литературоведения историцизм и психологическое исследование "внутреннего переживания" (опыта) автора заменяются формалистическим и структуралистским подходами (примером является Пражская школа, возглавлявшаяся с конца 20-х гг. XX века Романом Осиповичем Якобсоном, Roman



Jakobson, 1896-1982). Подобная тенденция может быть замечена и в историографии во французской школе "Анналов" (Марк Блок, Marc Bloch, 1886-1944, Люсьен Февр, Lucien Febvre, 1878-1956, и другие). В то же самое время гуманитарные науки встречают вызов со стороны функционального и системного подходов социальных наук (Дюркгейм, Парсонс и другие). Сейчас уже невозможно говорить об одном особом методе или подходе, присущем гуманитарным наукам. Современные гуманитарные науки характеризуются новым методологическим плюрализмом и

подвижными границами между

различными академическими дисциплинами.

Для наших дней также характерна заметная институциональная дифференциация. Свидетельством возрастающей специализации являются новые учебные дисциплины и исследовательские отделы в научных учреждениях. Дисциплины, которые ранее были объединены на одном факультете, постепенно начинают преподаваться на независимых факультетах. Сегодня в большинстве университетов гуманитарные науки институционально отделены от социальных наук, психологии и

юриспруденции. Это ставит новые дискуссионные вопросы об уникальности и статусе гуманитарных наук в научном сообществе.

494

## **Глава 20.**

# **ГЕГЕЛЬ - ИСТОРИЯ И ДИАЛЕКТИКА**

**Жизнь .** Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770- 1831) родился в семье немецкого государственного служащего. Он изучал теологию в протестантской семинарии в

Тюбингене. Значительное идейное влияние на него оказали, помимо прочего, греческая Античность (Аристотель), Руссо и Кант. Гегель стремился разработать универсальную философскую систему. Хотя его работы сложны для понимания, он оказал большое воздействие на последующих философов (в том числе и на Маркса). Гегель вел образ жизни представителя среднего класса, вначале как семейный учитель, затем как ректор гимназии в Нюрнберге и, наконец, как профессор в Берлине (с 1818 г.).

**Труды** . В число работ Гегеля входят Феноменология духа (Phänomenologie des Geistes, 1807), Наука логики (Wissenschaft der Logik, 1812- 1816) и Философия права (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821).

## **Рефлексия, диалектика, опыт**

Гегель вырос на идеях Просвещения и Романтизма. Напомним, что Романтизм выступал как реакция на Просвещение. В своей философии Гегель пытается охватить как современность, так и исторические события, восходящие к античным Афинам, Иерусалиму и Риму.

Основополагающей для Гегеля является историческая рефлексия как процесс приобретения опыта (Erfahrungsprozeß) человечеством. Фоном гегелевской мысли являются: с политической стороны - Французская революция и последовавшая за ней Реставрация, а также усилия по объединению Германии; с культурной стороны - увеличивающаяся дифференциация науки, права, морали и искусства как особых "ценностных сфер" и параллельный ей процесс становления университетской жизни с возрастающей дифференциацией

академических дисциплин [см. Гл. 19].

495

Упрощенно говоря, если средоточием политической мысли на протяжении XVII в. была Англия, в большей части XVIII в. - Франция, то с начала XIX в. лидерство переходит к Германии. Об этом свидетельствует прежде всего гегелевско-марксистская традиция. Основной вопрос интерпретации философского вклада Гегеля состоит в следующем. Представляет ли его философия исторически ориентированный способ мышления, который, в частности, учитывает



современное разнообразие дискурса с точки зрения дифференциации различных ценностных сфер? Или же эта философия, напротив, является попыткой восстановления определенного метафизического единства? Должна ли эта философия осознаваться как процесс поиска, открытый для продолжающейся критики ее содержательных утверждений, или же она претендует на общезначимость всех ее утверждений? Короче говоря, вопрос заключается в том, является ли Гегель сторонником "прогресса" или "реставрации", находится ли он на

переднем крае нового мышления или придерживается старого?

В первом приближении гегелевская философия может быть упрощенно описана следующим образом.

Либералистские философы поместили разум выше традиции, а индивида выше общества.

Консервативная реакция обратила это отношение и поставила традицию выше разума, а общество (государство) выше индивида. Гегель утверждал, что он нашел диалектический синтез либерализма и консерватизма, подлинный синтез, который сохраняет либерализм и

консерватизм в качестве частичных истин.

*Либерализм (тезис)*

Разум выше традиции Индивид выше общества - "Консерватизм (отрицательная реакция, антитезис) Традиция выше разума Общество (государство) выше индивида

*Гегель (синтез)*

Традиция является разумной  
Индивид социален по природе

Используя в дальнейшем "левую" интерпретацию гегелевской

философии, мы увидим, что Гегель мог подразумевать под предложенным им синтезом.

496

Мы могли бы сказать следующее. Кант полагал, что нашел неизменные трансцендентальные предпосылки. Две формы восприятия, пространство и время, а также категории, включая причинность, всегда присущи всем субъектам. Гегель считает, что существует более широкий спектр трансцендентальных предпосылок и что они в значительной степени изменчивы. Трансцендентальные

предпосылки одной культуры на некотором этапе ее истории не всегда являются трансцендентальными предпосылками других культур на иных стадиях их истории. Гегель утверждает, что трансцендентальные предпосылки создаются историей и, следовательно, являются культурно относительными. Короче, существуют трансцендентальные предпосылки, которые не являются универсальными для всех людей. В одних культурах люди обладают ими, а в других - нет.

Можно определить трансцендентальные предпосылки

как то, исходя из чего, мы говорим ("мы" - здесь это индивиды, классы или эпохи). Можно также сказать, что Кант занимается трансцендентальными предпосылками, от которых мы никогда не сможем отказаться и о которых мы можем только говорить. В свою очередь, Гегель занимается трансцендентальными предпосылками, от которых мы можем отказаться и о которых мы можем говорить.

В то время как Кант ищет определенное и неизменное, Гегель занят поисками исторического происхождения фундаментальных

изменчивых точек зрения на мир. Мы можем сказать так: для Гегеля то, что конституирует (трансцендентальные предпосылки), само является конституируемым. Именно история конституирует трансцендентальные предпосылки. Иначе говоря, для Канта конституирующий субъект является своего рода непоколебимым, неизменным и внеисторическим основанием. Для Гегеля то, что конституирует, само конституируется историей, которая в силу этого становится чем-то иным и большим, чем просто последовательностью прошедших событий.

История превращается в фундаментальное эпистемологическое понятие. Она становится интерсубъективным процессом саморазвития, с которым внутренне взаимосвязаны люди.

Кант абсолютно противопоставляет то, что конституирует, и то, что конституировано, трансцендентальное и эмпирическое. Для Гегеля это отношение становится более текучим. Специфика предлагаемых ими подходов выражается в фундаментальном различии их способов мышления. Кант часто



мыслит в терминах дуалистических противоположностей, а Гегель пытается примирить противоположности, помещая их в диалектический контекст. Таким путем Гегель стремится, например, преодолеть кантовский дуализм между эмпирическим феноменом и вещью в себе. При этом

497

он отвергает идею вещи-в-себе (Ding an sich) и придерживается взаимного (интерсубъективного и исторически обусловленного) отношения между человеком и миром'. Это отношение указывает на постоянный конфликт

между тем, что кажется  
существующим, и тем, что  
существует [как бытие сущности].  
Эта диалектическая напряженность  
и прохождение между "кажимостью"  
и бытием, внутри отношения между  
человеком и миром становятся для  
Гегеля фундаментальными.

Мы уже упоминали, что в некотором  
смысле радикальный  
эпистемологический эмпирицизм  
является саморазрушительным <sup>2</sup>,  
поскольку утверждает, что  
существуют только эмпирическое  
познание и аналитическое  
постижение, тогда как сам не

является ни эмпирическим, ни аналитическим. Другими словами, этот вид эмпирицизма является философской позицией, которую мы, исходя из требований логики, вынуждены отвергнуть после рефлексии над ней. Рефлексия над таким эмпирицизмом выводит нас за его границы. Аналогичным образом рефлексия над трансцендентальной предпосылкой, от которой мы в состоянии отказаться, может, в свою очередь, продемонстрировать ее несостоятельность и увести нас далеко от этой предпосылки. Таким путем рефлексия может порождать

изменение, выводя нас на более надежные философские позиции.

Согласно Гегелю, история является именно такой цепью рефлексий, в которой подвергаются всесторонней проверке и критике различные трансцендентальные предпосылки. В результате этого человеческий дух продвигается на все более и более истинные позиции. (Отсюда не следует, что Гегель считает, будто история является только рефлексией, а не деятельностью и судьбой).

Итак, для Гегеля трансцендентальная философия- это философия рефлексии и философия истории.

История представляет собой внутренний диалог, который ведет нас сквозь время ко все более адекватным философским представлениям.

1 Развитие этого отношения, которое одновременно является развитием и человека и его самопознания, ведет ко все большей автономии и рациональности. При этом человеческое самопознание (то, что человек есть для "самого себя") постепенно приближается к тому, чем на самом деле является человек ("человек в себе"), так как человек ".в себе" постепенно актуализирует себя (это одновременно предполагает развитие человеческого самопознания).

2 См. Гл. 10.

В эмпирицистской традиции опыт прежде всего понимается как чувственный опыт. Но слово "опыт" может использоваться по-разному. На повседневном языке, например, мы говорим о "религиозном опыте", "сексуальном опыте", "опыте работы" и т.д. Эти употребления не могут быть сведены к локковской модели опыта как своего рода "фотографии". В некотором смысле гегелевская концепция опыта находится ближе к повседневному понятию опыта. Для Гегеля не существует ни пассивного субъекта,

ни пассивного объекта<sup>1</sup>, так как человек и реальность взаимно конституируют друг друга. В этом процессе центральная роль принадлежит опыту.

Рассмотрим конкретный пример. В настоящее время человечество переживает пик "женской эмансипации". Женщины переопределяют свою идентичность по отношению к мужчинам. Они по-новому воспринимают мужчин и самих себя. Этот динамический процесс воздействует и на мужчин, которые, придерживаясь одновременно более или менее сознательно свой прежней

идентичности, также воспринимают по-новому себя и женщин. Этот процесс часто носит болезненный характер и включает в себя изменения как восприятия реальности, так и самой реальности. В ходе процесса эмансипации мы обнаруживаем, что наше предыдущее понимание было неадекватным, недостаточным. В то же время это - опыт, который мы сами должны иметь. Здесь дорога (наш собственный опыт} является, говоря словами Священного писания, "истиной и жизнью".

Гегелевская Феноменология духа построена с использованием



следующей модели. Дорога  
[сознания как самопознания духа] -  
драматична. Она разворачивается на  
двух уровнях. С одной стороны, речь  
идет о переходе сознания индивида  
от самой простой формы  
чувственного опыта  
(воспринимаемой достоверности,  
sinnliche GewiЯheit) к философскому  
знанию (абсолютному знанию). С  
другой стороны, имеется в виду  
формирование человеческой  
истории, начиная с античной Греции  
и кончая временем Наполеона.  
Феноменология духа может быть  
охарактеризована в качестве  
повествования о философском

странствии [Одиссеи духа]. Она дает нам описание странствия сознания по истории в направлении к самопознанию. Гегель рассматривает различные фазы этого исторического опыта как ступени развития Духа. Это кажется несколько странным для современного читателя, но если понимать под "духом" "дух времени" в его повседневном смысле, то это затруднение может быть преодолено. Человек и причастен духу времени, и преобразует его.

1 Ранний эмпирицизм стремился рассматривать объект в качестве застывшей и статической реальности. Гегель же приводит в "движение" и сознание субъекта, и объект. Согласно

Локку, мы видим мир словно с помощью фотоаппарата, тогда как Гегель обеспечивает нас кинофильмом, в котором мы являемся участниками.

499

Гегель полагает, что каждый индивид должен в сокращенной и концентрированной форме пережить процесс развития духа. Каждый из нас может вспомнить свое собственное развитие. Мы часто говорим, что созревали, преодолевая различные религиозные, политические и экзистенциальные кризисы. Пережив их, мы понимали наивность и недостатки предшествующих состояний нашего

сознания и были вынуждены двигаться вперед <sup>1</sup> . Итак, формирование индивида может быть понято как процесс его развития. Согласно Гегелю, этот жизненный процесс простирается между началом ("чувственной достоверностью") и концом, где мы как бы оглядываемся и вспоминаем путь, по которому вынуждены были путешествовать. По этой причине Феноменология духа часто сравнивается с так называемым воспитательным романом (Bildungsroman), примером которого является роман Гете Годы странствий Вильгельма Мейстера (Wilhelm

Meisters Wanderjahre, 1821 - 1829).

Можно также вспомнить драму  
Генрика Ибсена (Henrik Ibsen, 1828-  
1906) Пер Гюнт (Peer Gynt, 1867).

Эти произведения также повествуют  
о пути индивида к его подлинному Я,  
о попытке индивида найти самого  
себя. Согласно Гегелю, такая  
попытка найти самого себя  
реализуется прежде всего через  
критическо-историческую  
рефлексию. Феноменология, говорит  
Гегель, это "путь (странствия) души"  
через различные стадии,  
порождаемые индивидом, который  
видит недостаточность своих  
различных состояний сознания

(разных, изменяемых,  
"трансцендентальных в кантовском  
смысле предпосылок", на основе  
которых мы мыслим и действуем).

Можно попытаться понять  
гегелевскую концепцию опыта,  
обратившись к своей собственной  
жизни и подумав о том, как и почему  
мы изменяли свои фундаментальные  
представления. Большинство людей,  
вероятно, пришли бы к выводу, что в  
свете более современного опыта они  
усматривают недостатки прежних  
точек зрения. Мы яснее видим свою  
непредусмотрительность. Мы  
обучаемся. Мы становимся старше и  
мудрее. Но можно также утверждать,

по Гегелю, что в настоящее время мы обладаем "относительным" абсолютным знанием, то есть наше настоящее (современное) знание функционирует как стандарт для оценивания нашей жизни. При этом мы болезненно осознаем, что то, о чем мы думаем сейчас, может оказаться неадекватным в свете будущего опыта.

1 Ср. переход от "наивной детской веры" к более рефлексивным и аргументированным позитивным или негативным убеждениям.

500

В Феноменологии духа Гегель начинает с прояснения недостатков

традиционных эпистемологических концепций. По мнению Гегеля, эпистемология содержит в себе дилемму. Она предполагает, что перед тем, как индивид приобретет подлинное знание, необходимо определить, что должно и что не должно считаться знанием. (Например, эмпирицисты утверждают, что принимаемое в качестве знания должно быть проверяемо с помощью чувственного опыта.) Гегель полагает, что это условие не реализуемо. Каждая эпистемологическая точка зрения, требующая проверки любого предполагаемого знания, сама



претендует на то, чтобы быть знанием. Но, согласно Гегелю, искать знание до того, как начат процесс познания, так же абсурдно, как пытаться научиться плавать, не входя в воду.

Гегель считал, что эта критика относится и к Декарту, и к рационализму. Если Декарт на основе ясных и отчетливых идей приходит к выводу, что он существует и является "мыслящей сущностью" (*res cogitans*), то он уже предполагает до начала своего методического сомнения, что все им познаваемое должно быть ясным и отчетливым.

Это, по-видимому, представляет логический круг.

Чтобы избежать этой дилеммы, Гегель дает описание познания как феномена, то есть познания, как оно возникает. Это то, что Гегель понимает под "феноменологией", то есть описанием познания так, как оно фактически является. Это не описание познания в соответствии с его определенным идеалом или моделью.

Философия должна начинать с простейших форм обыденного познания (например, с того, что мы воспринимаем стол "здесь" и

"теперь"). Исходной философской точкой должен быть наш обыденный мир [см. понятие "жизненного мира" у Гуссерля, Гл. 29]U

Однако Гегель не занимается только описанием. Критически важными для него являются и переходы между различными формами познания. Гегелю также важно показать, как разрушается определенная форма познания и как путем "имманентной критики" она указывает за свои пределы. На протяжении любого возрастного периода каждый индивид переживает в определенные моменты "сотрясение основ". В его сознании существует внутренняя

напряженность между определенным состоянием сознания и недостатками этого состояния (или между тем, что мы "думаем, что мы есть", и тем, чем мы "действительно являемся"). Состояние невинности разрушается, и начинает свою работу "сила отрицательности". Сила отрицательности является диалектической напряженностью, которая отказывается мирно сосуществовать с любой точкой зрения, как только она обнаруживает недостатки. Эта сила является критической и отрицающей и одновременно создающей новое и более адекватное понимание

ситуации. Она похожа на Мефистофеля из гётевского Фауста (1808 - первая, 1832 - вторая часть), который говорит о себе так:

500

*Часть вечной силы я,  
Всегда желавшей зла, творившей  
лишь благое  
...Я отрицаю все, и в этом суть  
моя...<sup>1</sup>*

Но является ли ложным наше наивное, непосредственное понимание вещей? Гегель так не думает. В определенном смысле мы можем часто быть полностью

"уверены" в вещах, которые мы видим или слышим "непосредственно". Я знаю, что я сижу перед моим компьютером. Как я могу в этом сомневаться, если я вижу это моими собственными глазами? Здесь важно то, что Гегель подчеркивает: опыт не может быть описан просто в качестве непосредственного пассивного чувственного восприятия отдельных вещей. То, что кажется непосредственно данным, на самом деле опосредовано языком. Можем ли мы, строго говоря, видеть компьютер, не обладая понятием компьютер, то есть можем ли мы

воспринимать компьютер, не зная, что это такое, для чего он используется и т.д.?

Это очень важное гегелевское положение. Критическая рефлексия над эмпирицистской "воспринимаемой определенностью" показывает нам недостатки этой формы сознания. Через имманентный (внутренний) критический анализ этой формы сознания мы становимся способными видеть ее недостатки. Мы обнаруживаем, что "непосредственно данное" опосредовано языком и трудом (компьютер является предметом,

произведенным в конкретных экономических условиях и т.д.). Понятие компьютер осмыслено только в определенном языково-культурном сообществе, которое, в свою очередь, является условием опыта. Таким образом, простое чувственное восприятие предполагает целостность, которая сама не воспринимается. Чувственная определенность, следовательно, не является чем-то "неистинным", но указывает на нечто вне себя. Поэтому, согласно Гегелю, истина не есть нечто заранее готовое, она не похожа на отчеканенную монету, которую мы



получили готовой и положили в карман, но есть подвижный, текущий процесс.

501

Это подводит нас к другому центральному гегелевскому понятию: абстрактное мышление. В обычном словоупотреблении абстрактное часто означает нечто трудно вообразимое ("сверхобобщенное" или "далекое от наглядного"). Мы часто обвиняем философов в абстрактности их мышления. Но Гегель полагает, что мыслит абстрактно именно "здоровый смысл" (обычный человеческий

рассудок), который абстрагирует и изолирует одно понятие от другого; одну вещь от другой. Ведь для Гегеля именно отношение одной вещи к другой делает ее доступной пониманию! Именно "здравый смысл" мыслит абстрактно, так как он изолирует внутренне соединенные явления, которые указывают друг на друга [ср. взаимосвязь труда и капитала в учении Маркса].

Индивиду непосредственно противостоит заверченный и чуждый внешний мир. С "естественной" человеческой точки зрения, общество и социальные

институты не зависят от существования и деятельности индивида. Но если продолжить изучение Гегеля, то быстро обнаруживается, что все конституируется сообществом. Наш мир состоит не из мертвых вещей, а из продуктов собственной деятельности человечества. Как только мы понимаем, что мир является результатом нашей собственной деятельности, мы становимся совместно ответственными за этот продукт. Здесь Гегель приводит ряд примеров нашей реакции в отношении произведенной нами самими

реальности. Возможно, многие узнают себя в следующих двух описаниях. "Прекрасная душа" (die sckone Seele) - это индивид, который сознательно изолирует себя от этого мира и который слишком хорош для существующего зла. "Несчастное сознание" (das ungtiickliche BewuRtsein) - это индивид, который не в состоянии воплотить свои идеалы в действительность и который терпит крах и т.д. Описание Гегелем лиц с таким умонастроением подобно повествованию хорошего романиста. Эти персонажи позволяют нам

больше понять самих себя и наш собственный способ жизни.

После указания на недостатки "раздвоенного" отношения к миру, выражаемого этими персонажами, Гегелю остается решить задачу понимания мира таким, как он есть. Это предполагает примирение с наличным бытием, но отнюдь не означает, что существующий порядок (status quo) разумен. Однако мы мыслим разумно, когда понимаем, почему существующий порядок таков, каков он есть, и что он не мог бы быть иным. Но поскольку во все всегда вмешивается сила отрицательности, то всегда будет

иметься "раздвоение", требующее примирения.

502

Феноменология Гегеля - это Одиссея Духа (Odyssee des Geistes). В ней описано возвращения Духа домой, достигшего через все блуждания и тупики адекватного понимания бытия. Это не означает, что Гегель полагает, будто все индивиды или эпохи как бы отказываются от своих прежних фундаментальных представлений о мире. Некоторые из этих представлений превращаются в неприкасаемые реликвии прошлого. Другие приносятся в жертву на

алтарь истории - они не станут "снятыми" и, следовательно, не будут и "сохраняться" в самопознании человечества.

Критическая рефлексия над различными трансцендентальными предпосылками не является чисто теоретической, как можно было бы заключить из рассмотрения эмпирицизма. Эта рефлексия применима также к воззрениям, формирующим основу нашего практического способа бытия. Следовательно, она может быть актом политического действия.

Предложенная нами интерпретация рефлексии, рассматривающая ее как политическое средство продвижения развития вперед, имеет ряд общих черт с философией Просвещения XVIII в. Когда мы стремимся к истине, мир движется вперед. Но философы Просвещения рассматривали истину (просвещение) в основном как научное знание. Согласно Гегелю, философская истина (просвещение) основывается на нашей рефлексии над наличными, но недостаточными трансцендентальными предпосылками. Далее мы увидим, что левые гегельянцы (подобно



Хабермасу) обращают на этот момент особое внимание. Говоря об эмансипации, освобождении, они имеют в виду не освобождение индивида от традиции и общества как наиндивидуальных рамок (как это понимают либералисты). Левые гегельянцы подразумевают освобождение с помощью критической рефлексии (критики идеологии) от социальной нерациональности и движение в направлении более рационального общества. Они отрицают недостаточные трансцендентальные предпосылки (идеологии) в пользу более адекватных оснований.

Согласно гегелевской точке зрения на эмансипирующую рефлексию, история не является совокупностью изолированных событий. История - это процесс рефлексии, посредством которого человечество "нащупывает" путь к наиболее адекватному основанию. Аристотель утверждал, что человек впервые обнаруживает, что он есть на самом деле, только реализуя свои способности в семье, поселении, городе-государстве. Точно так же Гегель утверждает, что человечество впервые познает то, чем являются люди

и какими способностями они обладают, только тогда, когда человечество прожило и скорректировало различные существенные способы своего бытия. Люди впервые осознают, кто они есть, когда "переживают" различные способы бытия и могут оглянуться назад на путь, пройденный человечеством. Другими словами, история - это процесс с помощью которого человек становится самим собой и ретроспективно донимает самого себя. В ходе "этого" процесса "переживаются" и исправляются все трансцендентальные предпосылки- (способы бытия). История ведет к

самопознанию, которое становится все более адекватным.

Итак, история для человека не является чем-то ВНЕШНИМ ЧТО он может изучать со стороны. Он всегда наблюдает на основе определенных исторически сформированных предпосылок. Предпосылки в рамках которых люди мыслят и живут, являются результатом исторического процесса саморазвития. Гегель, таким образом, дистанцируется от внеисторической установки, часто свойственной радикальному эмпирицизму.

Но как мы можем знать,  
предоставляет ли нам наш способ  
видения мира правильные и  
окончательные заранее  
выработанные предпосылки? Гегель  
может быть истолкован двояко. С  
одной стороны, он полагает, что,  
действительно, имеется набор  
предварительно разработанных  
понятий, которые составляют  
правильную и окончательную точку  
зрения (абсолютное знание =  
философия Гегеля). С другой  
стороны, он всего лишь утверждает,  
что мы всегда находимся на пути к  
некоторому более правильному  
представлению и что абсолютное

знание является недостижимым. Первая интерпретация оперирует идеей окончательного завершения исторического процесса саморазвития<sup>1</sup>. В любом случае Гегель сказал бы, что наша современная позиция представляет собой высший синтез по сравнению с предшествующими позициями и что мы, следовательно, способны их оценить.

1 Сделав оговорку, что Гегель не проводит резкого различия между эмпирическим и трансцендентальным, мы можем сказать следующее. Эта окончательная позиция, абсолютное знание (absolutes Wissen), предполагает не то, что человек знает все обо всем в эмпирическом смысле, а то, что

человечество приобрело способность рассматривать все возможные трансцендентальные горизонты познания и что сейчас человечество находится внутри наиболее адекватного горизонта познания. Термин "правое" гегельянство (в противоположность термину "левое" гегельянство) используется для обозначения точки зрения, согласно которой история, в некотором смысле, уже достигла своего завершения в виде гражданского общества времен Гегеля. Сегодня, может быть, более плодотворно проводить различие между точкой зрения, считающей, что история обязательно достигнет своего завершения, и точкой зрения, полагающей, что поиск гармонии (и абсолютного знания) является постоянной задачей истории.

Эта рефлексия, движущая вперед исторический формативный процесс, подчиняется определенным законам, так называемой диалектике. В учебниках часто пишут, что гегелевская диалектика является теорией о преобразовании тезиса в антитезис и приведении тезиса и антитезиса к синтезу, который является тезисом более высокого порядка. Этот синтез, в свою очередь, вызывает новый антитезис и т.д.

синтез == "- антитезис

Увеличивающаяся степень  
рациональности

синтез - (= absolutes Wissen)



| антитезис

## Антитезис (Отрицание)

Вспомним, что слово диалектика возникло в греческой философии. Слово *dialego* переводится как обсуждать, дискутировать, спорить<sup>1</sup>. Диалектикой назывался философский диалог, в котором посредством дискуссии участники приходят к все более близким к истине точкам зрения. Но для Гегеля диалектика относится, так сказать, и к теоретическим рассуждениям, и к конкретному историческому процессу. Теоретически диалектика возникает после того, как понятия и

точки зрения "сняли себя" [то есть обнаружили свою ограниченность и неадекватность] и указывают на более адекватные понятия и точки зрения. Исторически диалектика появляется, когда различные трансцендентальные горизонты познающего Духа достигают кульминации своего развития в лице государства.

1 В греческом языке слово *dialoge* (диалог) составлено из двух слов *dia* = через, помощью и *logos* = слово/разум/обсуждение.

Все это в основном правильно. Но чтобы понять, что Гегель имел в виду под диалектикой, полезно разграничишь диалектическое постижение с эмпирическим познанием и чистым аналитическим постижением (даже если такое разграничение и является упрощением). Познание диалектических переходов не является ни эмпирическим познанием, ни дедуктивным постижением. Познание диалектических переходов возникает из постижения того, что фундаментальные предпосылки (например, основные понятия

политической теории) могут быть неполными, неадекватными. С помощью диалектики мы, ссылаясь на опыт или дедуктивную аргументацию, не подтверждаем и не опровергаем чего-либо в качестве истинного или ложного, но подчеркиваем, что, по-видимому, компетентные люди согласятся, что некоторая позиция является недостаточной и, кроме того, указывает на другую, более совершенную точку зрения.

В этом смысле диалектика не является методом, которому мы сначала обучаемся, а затем применяем его к конкретным

предметам. Диалектическое мышление это, так сказать, предметно-ориентированное мышление. Недостатки самого предмета (например, радикального эмпирицизма) толкают нас на более истинные позиции. Мы руководствуемся "предметом", а не дедуктивными правилами вывода или гипотетико-дедуктивными методами. Поэтому мы не можем с помощью формальной методологии научиться диалектически мыслить. Диалектическому мышлению можно обучиться, только думая диалектически о конкретных предметах. Следовательно,

единственное удовлетворительное введение в диалектику заключается в конкретном диалектическом анализе. Примером диалектической интерпретации является сказанное нами о внутренних переходах между различными поколениями досократической философии <sup>1</sup>. Поэтому вместо того, чтобы формально рассуждать о тезисе, антитезисе и синтезе, мы указываем на этот конкретный пример диалектического мышления.

Попытаемся прояснить сказанное на другом примере. Если мы подумаем о понятии видеть, то заметим, что

видение всегда есть видение чего-то - неважно, материального или нет. То, что мы видим, появляется на определенном фоне. И когда мы видим нечто на определенном фоне, мы смотрим на это нечто с определенной позиции. Другими словами, оказывается, что понятие "видеть" так или иначе указывает вне себя на другие понятия, с которыми

506

оно необходимо связано. Только тогда, когда мы начинаем осознавать все эти взаимосвязанные понятия, мы впервые понимаем, чем действительно является наш

феномен - видение. Наше познание двигают вперед не наблюдения ,или эксперименты. Не является движущей силой и дедуктивная логика, которая начинает с определений и аксиом: Это "сам предмет" двигает познание вперед. В нашем случае предметом было понятие "видеть". Это понятие заставило нас думать о других, предполагаемых им понятиях. Мы можем, таким образом, говорить о своего рода "содержательной" логике. Мы не подходим к предмету с готовыми методами и определениями. Это сам предмет, содержание, задает ход мысли и



ведет к "определению", а именно - к адекватному понятию.

Такое развитие мышления определяет выработку более всесторонних понятий. Наше понимание становится истиннее по мере того, как становится всестороннее. "Истина - это целое" [см. также взгляды Платона и Спинозы].

Мы могли бы прийти к такому же выводу, взяв в качестве примера понятие действия. Оно направило бы нас к действующему лицу, к намерению, к средству реализации и т.д.

Этот способ мышления, диалектика, позволяет нам осознать концептуальную сетку, в терминах которой мы более или менее нерефлексивно мыслим. Он помогает нам увидеть явления такими, каковы они в нашем повседневном мире. В лице диалектики мы имеем форму познания, противостоящую тем социальным наукам, которые используют наблюдение и гипотетико-дедуктивный метод.

Итак, Гегель рассматривает движущую силу рефлексивного формативного процесса как стремление к снятию недостатков предшествовавших точек зрения,

которые господствовали в прошлом. Рефлексия является движущей силой, поскольку она отрицает. Она как бы выслеживает "недостатки" и создает потребность в их преодолении.

В гегелевской диалектике слово снимать (aufheben) имеет несколько значений. Одно из них связано с упразднением недостатков наличной точки зрения. Другое - с сохранением тех ее аспектов, которые не обладают недостатками. Наконец, третье значение ассоциировано с подъемом на более высокую точку зрения.

Диалектическое снятие  
недостаточной точки зрения

означает, следовательно, не ее негативное упразднение, а ее критическое сохранение внутри другой и более высокой точки зрения.

Вот что в терминологии Гегеля называется мыслить "отрицательно": искать "недостатки" предъявленной точки зрения, с тем

507

чтобы двигаться вперед к большему постижению. Мыслить "положительно" означает мыслить о предъявленной точке зрения как о полной и самодостаточной. Мыслить

отрицательно означает мыслить критически и прогрессивно.

Итак, критическая рефлексия над изменяющимися трансцендентальными предпосылками образует аспект диалектического снятия, которое ведет нас вперед к более истинным трансцендентальным предпосылкам. Она раскрывает исторический формативный процесс, в ходе которого человек реализует себя. Целью этого процесса является полное постижение каждой возможной трансцендентальной предпосылки. После достижения этой цели люди будут обладать

совершенным рациональным познанием себя и мира, потому что они, в принципе, смогут постигнуть всю тотальность, а именно тотальность всех базисных предпосылок.

Историческое познание и самопознание в форме тотальности [как раскрытие тотальности] схватывается Гегелем с помощью понятия Духа (Geist). Дух, согласно гегелевскому учению, одновременно означает и intersubjectивное, коллективное единство различных субъектов и доминирующее единство субъекта и объекта. Все это - исторический познавательный

процесс, структурой которого является самораспознавание. Посредством различных взаимодействующих субъектов и их деятельности с объектами Дух обнаруживает себя в качестве самораспознающей и самовоспринимающей интерсубъективности, которая не отделена от субъектов; но реализует себя через них. Полное самосознание, которым обладает Дух, является, таким образом, абсолютным познанием. Это философское постижение обладает статусом самораспознавания, а не познания о чем-либо принципиально

ином. (Дук не является духом в качестве противоположности чему-то, например, природе). Согласно Гегелю, Дух - это высший принцип, в котором приводятся к единству и объединяются вокруг одной цели история, интерсубъективность, деятельность, познание, самораспознавание и самовосприятие (опыт самого себя). Дух есть одновременно и источник и основание. Итак, используя представление о Духе, Гегель определенно вышел за границы философского горизонта Канта.

**Господин и раб - борьба за признание и социальную**



## идентичность

ДЛЯ Гегеля исторический  
формативный процесс не является  
чисто теоретическим,  
происходящим, так сказать, "в  
голове". Гегелевская теория  
господина и раба показывает, как он  
конкретно представлял себе этот  
исторический процесс саморазвития.

508

Когда два человека находятся друг  
перед другом, то между ними  
возникает напряженность, потому  
что каждый из них хочет, чтобы  
другой признал его господином

ситуации, то есть как того, кто определяет себя и другого. Исходя из этой модели, Гегель следующим образом объясняет исторический процесс. В этой борьбе за признание один будет подчинен другому. В итоге возникает ситуация, в которой есть господствующий, "господин", и подчиняющийся, "раб". Господин вынуждает раба работать на него. Результатом этого является взаимное развитие, при котором человек (раб) возделывает природу и культивированная природа, в свою очередь, изменяет человека. В процессе обработки рабом поля создается материальный излишек,

который обеспечивает основу для появления более эффективных приемов труда и лучших орудий. И это ведет к дальнейшему культивированию природы и т.д.

Мы приходим к диалектическому формативному процессу, разворачивающемуся между человеком (субъектом) и природой (объектом). В этом процессе "раб" находится ближе к действительности и, следовательно, узнает больше (именно "раб", по мнению Гегеля, становится ученым), тогда как "господин" выступает в роли необходимого катализатора. Гегель полагает, что таким образом он

преодолеет кантовское статическое различие субъекта и объекта, при котором субъект никогда не постигает объекта (Ding an sich).

Отношение господин-раб является одновременно диалектической связью в том смысле, что между двумя этими субъектами существует внутреннее динамическое взаимодействие. Господин является господином только потому, что раб (и сам господин) признает его в качестве господина. Соответственно раб постольку раб, поскольку господин (и сам раб) признаёт его в качестве раба.

Такой подход предоставляет социологическую модель политической власти, которая позже разрабатывалась экзистенциалистом Сартром <sup>1</sup> и одним из идеологов движения за независимость колониальных стран Францем Фаноном (Frantz Fanon, 1925-1961) <sup>2</sup> .

1 См. сартровскую теорию взгляда, le regard в его книге L'etre et le neant, - Paris, 1943. (Бытие и ничто.).

2 См. F.Fanon. The Wretched of the Earth (1968). - New York, 1991.

Так, когда белый человек рассуждает о низшей "природе черного человека", то он может истолковываться как "господин" в своеобразной игре господин-раб. Белый человек, во-первых, определяет себя как высшего, а черного человека как низшего, и, во-вторых, заставляет черного человека принять эти определения. При этом белый человек скрывает тот факт, что, настаивая на естественности утверждения о низшей природе черного человека и заставляя последнего поверить в это, он делает решающий ход в этой социальной игре.

Освобождение должно пройти те же самые два шага. Черный человек должен лично научиться видеть, что речь идет именно о социальном определении, а не о его природе. Далее, он должен научиться переопределить свою собственную точку зрения на себя и на белого человека. Наконец, черный человек должен заставить белого человека принять это переопределение самого себя и белого человека. Черный человек не может восстановить чувство самоуважения, если это чувство не разделяет с ним и другой человек.

Нетрудно вообразить, как эта игра господин-раб разыгрывается на различных уровнях современного общества (ранее мы уже говорили об отношениях между мужчинами и женщинами). Теория господина и раба показывает, каким образом абстрактно мыслящий философ Гегель указывает на конкретные политические проблемы. Кроме того, эта теория демонстрирует, как Гегель от-казывается рассматривать индивида.в качестве самодостаточного, Мы есть то, как мы сами и другие определили нас. То, чем является человек, в значительной степени определяется



Другими людьми и другими группами.

Сказанное противоречит индивидуалистической теории самоопределения-индивида, которую АЛЫ склонны усматривать у Канта' и у раннего Сартра. Согласно этой теории, индивид полностью и целиком несет ответственность за свое самопонимание. Это может вести к морализирующему героизму, который, как мы обнаруживаем у Кьеркегора и раннего Сартра, сопровождается презрением к "массе", которая живет далеко не в соответствии с идеальными требованиями.

Гегель смотрел на Французскую революцию как на чрезвычайно важное событие. Для прояснения его точки зрения можно использовать теорию господина и раба. Перед революцией господином являлся расточительный и паразитический класс, а рабом - деятельная, но политически бесправная буржуазия. В ходе рево-

510

люции раб, то есть буржуазия в роли деятельного класса, по-новому определила правила игры. После революции с ее лозунгами (свобода, равенство и братство) взаимное, но

неравноправное признание  
(господин и раб) было преодолено в  
пользу взаимного признания,  
основанного на равенстве  
(свободные и разумные  
равноправные стороны). Итак, в  
гражданском обществе принцип  
равенства реализует идеал  
автономии индивида, выдвинутый  
Просвещением<sup>1</sup>.

Традиция как разум - напряженность  
между универсальным и частно-  
индивидуальным

Мы говорили, что для Гегеля история  
является процессом, наполненным  
напряженностью, которая ведет ко

все более богатым и адекватным горизонтам познания. Каждый такой отдельный горизонт познания общезначим для соответствующей эпохи в целом, а не только для отдельных индивидов.

Изменяющиеся горизонты познания являются общими и интерсубъективными для каждой отдельной культуры и эпохи. Эти интерсубъективные горизонты познания Гегель называет "духом времени" (Zeitgeist). Отсюда вытекают два важных политических следствия:

1. Индивид является органической частью сообщества, а именно

сообщества, которое существует в рассматриваемый исторический период. Это следует из историко-социологической точки зрения на трансцендентальные горизонты познания: они являются интерсубъективными, а не частно-индивидуальными. Кроме того, эти горизонты являются исторически изменчивыми и исторически созданными. Чтобы понять Гегеля, рассмотрим язык. Язык<sup>2</sup> не является частным, индивидуальным достоянием. Он - общее достояние. Отдельный человек не создает язык, но "вырастает внутри" общего языка и таким образом научается понимать

себя и мир изнутри этого языка. Язык исторически изменчив и создается

- 1 Точка зрения, что разумное уже существует в конкретном сообществе (в Пруссии времен Гегеля), может быть названа правым гегельянством. Ее противоположностью является левое гегельянство, которое считает разумным только актуальное в качестве признанной идеи, еще не воплощенной в конкретно существующем обществе. Реализация этой идеи является собой непрерывное задание.
- 2 Термином "язык" мы обозначаем общий горизонт понимания, внутри которого мы общаемся, а не язык в качестве звуковых волн или типографских знаков.

в ходе развития истории. Например, основные понятия современной политической теории не совпадают с теми, которые существовали в античных Афинах. Но при этом наши основные политические понятия порождены всем предшествующим историко-политическим развитием.

2. Традиция является разумной. Это вытекает из принятой нами точки зрения, согласно которой критерии разумности задаются трансцендентальными горизонтами познания, которые история или традиция творит в продолжение каждой эпохи. Общий, исторически

созданный горизонт познания, который существует в течение определенной эпохи, включает в себе наши критерии осмысленного и бессмысленного, рационального и иррационального. Снова мы можем подумать о языке. В некотором смысле мы сами являемся языком, то есть языком (базисными понятиями), который превалирует в наши дни. Мы не можем беспроблемно вернуться обратно к основным понятиям античных греков или оказаться в том будущем языке, которого еще нет. Конечно, мы можем изменить некоторые из основных понятий, формирующих



базис нашего сегодняшнего познания. Подобное происходит в художественной литературе и науке [ср. с научными переворотами Ньютона и Эйнштейна]. Но даже те, кто активно изменяет и расширяет существующий горизонт познания, должны начинать внутри горизонта познания, унаследованного ими с помощью традиции.

Такое представление истории является и релятивистским и абсолютистским. Оно релятивистское, потому что утверждает изменчивость с течением времени критериев разумного и неразумного. То, что было разумным

в Афинах IV века до Р.Х., не обязательно разумно для нас сегодня. Оно абсолютистское, потому что оно не утверждает свою собственную относительность, а, напротив, претендует на роль окончательного горизонта познания, охватывающего все предыдущие и относительные горизонты познания. Гегель полагал, что его собственная философия не относительна, а абсолютна в том смысле, что является "объективно истинной".

С Гегелем история приобретает особо важное значение. Античные греки в основном мыслили внеисторически, а начиная с

Ренессанса и далее философы занимались прежде всего новым естествознанием. Но после Просвещения человек начинает относиться к себе по-новому, проблематично. История перемещается в центр внимания и как политическая история, и как "культурная история" [см. Гл. 19]. К середине XIX в. (у ученых, подобных Конту и Марксу) интерес к истории все более переплетается со злободневными проблемами. В результате возникают исторически ориентированные социальные исследования, находящиеся в определенной оппозиции к

социальным исследованиям,  
вдохновленным естествознанием <sup>1</sup> .

1 Мы уже говорили, что Гегель полагал, что история движется вперед. Но его взгляды в этом отношении все же отличаются от веры в прогресс и предшествовавших ему философов Просвещения, и последовавших за ним дарвинистов. Гегель не думал, как это полагали некоторые философы-просветители, что развитие истории сводится к приобретению человеком большего объема эмпирических знаний и лучших технологических возможностей. Для Гегеля "прогресс" (если мы можем использовать это слово) прежде всего заключается в том, что история творит более богатые и более адекватные горизонты познания. Цель истории —

возрастание разумности. Мы можем сказать, что для Гегеля "прогресс" означает развитие более адекватных трансцендентальных предпосылок, а не большее число эмпирических фактов или усилений технологического господства над природой. Но мы снова должны вспомнить, что Гегель не проводил абсолютной границы между тем, что является эмпирическим, и тем, что является трансцендентальным, и что для него история не является чем-то происходящим исключительно в наших головах. Согласно дарвинистам, "прогресс" реализуется путем естественного отбора и мутаций. Согласно Гегелю, прогресс влечет за собой формативный процесс, который начинается, когда с помощью труда и рефлексии люди становятся разумными. Именно поэтому античные греки более важны, чем человекообразные обезьяны.

Гегель дистанцируется и от индивидуализма, и от коллективизма. Обе эти позиции являются абстракциями<sup>2</sup>. Обе позиции оперируют фикциями. Индивидуализм - атомистическим, внеисторическим и самодостаточным индивидом; коллективизм - государством, возникающим как нечто независимое, отделенное от живущих в нем людей. Человек и государство внутренне соединены. Человек впервые становится тем, кто он есть, посредством самореализации, которая происходит в

"нравственном" (sittlich) сообществе. Последнее для Гегеля означает "государство". Но человек должен сначала жить в более малых образованиях, наподобие семьи и социальных групп, прежде чем он станет органической частью "государства". И государство, в свою очередь, не "создается" согласно договору, а скорее "вырастает из" истории. Таким образом, в гегелевском смысле "государство" является носителем конкретных уз, которые соединяют людей друг с другом. Именно благодаря этим узам государство является нравственным сообществом,

2 Ср. Гл. 16. Не так уж необычно истолковывать Гегеля в качестве "коллективиста". Так, в либералистских кругах часто вообще упускают из виду различие между коллективизмом ("государство выше индивида") и гегелевской диалектической точкой зрения ("человек - это органическая часть нравственного сообщества, которое является государством").

513

а человек в состоянии реализовать себя в качестве человека. Эти узы, согласно Гегелю, гораздо более важны, чем любые соглашения, основанные на индивидуалистских расчетах прибыли и наслаждения.



Гегель отвергает представление о том, что государство является установленной человеком конвенцией (теория общественного договора), что оно не имеет ценности само по себе и не обладает внутренним смыслом для отдельного человека.

Следовательно, для Гегеля свобода является, по существу, положительной свободой. Свобода есть постижение исторического сообщества и тем самым реализация своей роли в этом сообществе. Отрицательная свобода, предполагающая отсутствие "государственного принуждения",

является для Гегеля почти  
немыслимой. Ведь "государство"  
есть не что иное, как человек. Оно не  
есть нечто внешнее, что способно  
принуждать человека. "Государство"  
- то нравственное сообщество,  
органическими частями которого  
являются человеческие создания.  
Воля "государства" - это,  
следовательно, воля человека.  
Принуждению здесь нет места (в  
противном случае происходит что-то  
ненормальное с человеком или  
государством).

В качестве политического идеала  
Гегель, по-видимому, предпочитает  
монархию, но, отметим, "монархию",

в которой король является только номинальной фигурой и в которой государством управляют разумные правительственные должностные лица и представительские ассамблеи. (Гегель поддерживает представительство интересов, а не представительство по принципу "один человек - один голос" или по территориальному принципу). <sup>1</sup>

Кроме того, следует заметить, что Гегель защищает частную собственность как средство, с помощью которого человек может себя выразить. Люди не могут жить только "внутри себя". Они должны

иметь средства для своего выражения, в которых могут "признавать себя". Следовательно, каждый должен чем-то владеть. Но, по мнению Гегеля, пока экономическое неравенство не вызывает недовольства и политической неустойчивости, не имеет значения, что одни владеют многим, а другие - немногим.

514

## **Капитализм, бюрократия и государство**

В Философии права в качестве исходной точки Гегель берет

принятие собственности. Так как собственность определяется сознанием индивидом самого себя относительно того, что он сделал, то под собственностью понимается индивидуальная, или частная собственность. Реализация сущности индивида как свободы требует, чтобы воля индивида распоряжалась внешними вещами и ставила на них свой отпечаток. В этом смысле право владения основывается на потребности индивида в выражении его воли и в формировании его идентичности.

Собственность - это частная собственность. Собственность

связана с индивидом. И так как Гегель никогда не отрицает частный, индивидуальный характер собственности, то он никогда не отвергает и индивида в качестве независимого фактора. Таким образом, Гегель никогда не "отменяет" индивида <sup>1</sup> .

Используя такое понятие собственности в качестве исходного пункта, Гегель затем развивает так называемое абстрактное право. Этому "тезису", правовой сфере, потом противопоставляется "антитезис", моральность, который, в свою очередь, ведет к синтезу,

нравственности (die Sittlichkeit). В этом смысле нравственность должна опосредствовать право и мораль, объединяя их в более высоком синтезе.

Гегель начинает с элементарной ячейки, семьи, в которой социализируется (и индивидуализируется) индивид и которая приобщает его к обществу и традиции. Гегель считал главной проблемой современности примирение индивидуальной свободы с общественной солидарностью. Его философия семьи может быть понята следующим образом. Семья

выступает в качестве необходимого противовеса индивидуализму буржуазного общества. Ведь главными ценностями нуклеарной семьи, состоящей из матери, отца и детей и обеспечивающей свое существование благодаря семейному имуществу, являются любовь и взаимная поддержка.

Семья основывается на взаимной любви мужчины и женщины. Через любовь они взаимно признают друг друга. Идентичность каждого из них определяется другим. Благодаря другому каждый из них есть то, чем он является. Таким образом, идентичность каждого из них не есть



атрибут изолированного индивида, а основана на взаимосвязи двух индивидов.

Поэтому брак означает нечто большее, чем внешнюю формальность, точно так же как любовь - большее, чем влюбленность. Взаимное признание мужчины и женщины внутри социально признанного института брака примиряет свободу - в форме любви и

1 См. J.Ritter. Person und Eigentum in Metaphysik und Politik. - Frankfurt am Main, 1969.

романтического приключения - со взаимной идентичностью и общественным признанием.

Гегель полагал, что внутри семьи в качестве жены и матери женщина полностью реализует свое призвание. Мужчина, кроме того, принимает участие в деятельности вне семьи. Тем самым он приобретает часть своей социальной идентичности вне семьи и брака. Гегель приписывает мужчине двойную роль как отца семейства, так и действующего лица в

производственной сфере, тогда как все функции женщины связаны только с семейной сферой. Подобная картина свидетельствует о влиянии на гегелевскую позицию доминировавших в его время традиций буржуазной семьи. Таким образом, мы можем сказать, что он по-разному воспринимает женщин и мужчин. Гегель не является теоретиком идеи равноправия полов.

Целью семейной взаимосвязи мужчины и женщины является рождение ребенка. Через своего ребенка родители признают свою уникальность, свою себестоимость. Семья должна

вырастить ребенка. Целью воспитания ребенка является превращение его во взрослого человека, который оставляет вырастившую его семью для того, чтобы создать свою собственную.

Гегель говорит, что семья владеет семейным богатством для целей совместной жизни, рождения и воспитания детей. Здесь он, очевидно, имеет в виду особый тип буржуазной семьи. (Он осознает это, так как говорит и о другом типе семьи, принадлежащей классу землевладельцев. Здесь высшей целью является сохранение земельного владения. Таким образом,

именно земля "владеет" членами семьи, а не семья, которая свободно распоряжается землей!).

Итак, гегелевские воззрения на семью выходят за рамки чисто правовой перспективы, которая рассматривает институт семьи как внешний договор двух самодостаточных индивидов<sup>1</sup>.

Ссылаясь на рассмотрение Кантом брака как договора для взаимного использования половых органов и удовлетворения полового чувства, Гегель комментирует его следующим образом. "Нельзя... подводить под понятие договора брак; такое, надо сказать, позорное подведение дано

Кантом в его Метафизике нравов" <sup>2</sup> .  
В Философии права Гегель говорит о  
браке такими словами: "семья как  
непосредст-

1 Ср. эту договорную точку зрения на семью  
с позицией Локка, Два трактата о  
правлении, с.с. 78, 81.

2 Гегель. Философия права, с. 75. Перевод с  
немецкого Б. Столпнера и М. Левиной. -  
М., 1990.-С. 129.

516

венная субстанциональность духа  
имеет своим определением свое  
чувствующее себя единство, любовь,  
..." <sup>1</sup> . (И, продолжая в своем  
неповторимом стиле, он говорит

далее: "так что умонастроение внутри семьи состоит в обладании самосознанием своей индивидуальности в этом единстве как в себе и для себя сущей существенности, чтобы являть себя в ней не как лицо для себя, а как член этого единства" <sup>2</sup> .)

Стоит также отметить, что как Аристотель, так и Гегель (в противоположность Платону) рассматривают семью в качестве основы социализации. Однако гегелевское понятие семьи по сравнению с аристотелевским в большей степени является

социально-психологическим, чем биологическим.

От семьи как исходной ячейки Гегель переходит к так называемому гражданскому обществу, основу которого составляет система потребностей (das System der Bedurfnisse). Под последней понимается, в основном, рыночная экономика в том виде, в котором Гегель ее знал от британских политэкономов и, конечно, по собственному опыту.

Гегель выделяет логику внутренней динамики этой системы. В ней действия взаимно обуславливают



друг друга. И хотя индивиды действуют на основе неполного понимания, система функционирует как целое на основе своей собственной логики более высокого порядка. В этом Гегель усматривает "хитрость разума". Действующим в этой системе индивидам нет нужды знать ее логику, направление ее развития. Такой подход говорит о подлинной социологической проницательности Гегеля: при взаимодействии многих индивидов могут возникать результаты (и социальные структуры), которые не предполагало ни одно действующее лицо.

Бросается в глаза, что Гегель вплотную подходит к теории кризисов, которые присущи *laissezfaire* (радикальному) капитализму. Предоставленная сама себе капиталистическая система посредством экспансии, концентрации капитала, обнищания широких слоев населения и классовой поляризации ведет к империализму (с.с. 243-248). Но в этот момент вмешиваются корпорации и поли-

<sup>1</sup> Гегель. С. 158, Семья. - С. 208.

<sup>2</sup> Для тех, кто думает, что оригинал является легко читаемым, приведем немецкий

подлинник. "Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes, seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so daß die Besinnung ist, das Selbstbewußtsein seiner Individualität in dieser Einheit als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu sein".

517

ция, которые устанавливают упорядоченное, тесно связанное сообщество, или, в гегелевской терминологии, "государство". Другими словами, Гегель отличается и от *laissez-faire* (радикальных) либералистов, и от марксистов - он очерчивает третий путь. По его

мнению, капитализм представляет собой расширяющуюся систему, которая не выживет, если ее, как требовали либералисты, предоставить самой себе. Он также не думает, что капитализм будет "преодолен" посредством революции, как это предполагали марксисты. Гегель считал, что государственные служащие, бюрократия, смогут управлять рыночной экономикой. Они должны предохранять ее от ее собственных саморазрушительных тенденций. Соображения Гегеля по этому поводу напоминают решения, предпринимаемые в рамках

современного государственно регулируемого корпоративного капитализма. Государственная администрация (и корпоративные организации) должны одновременно и регулировать и прокладывать путь для капитализма. (Используя анахронически современные политические термины, можно было бы назвать Гегеля первым социал-демократом).

Гегель считал, что вмешательство корпораций и государства является необходимым для капитализма. Это противопоставляет его либералистам, по мнению которых, капитализм может существовать сам,

а правительственное вмешательство является злом<sup>1</sup>. Гегель также допускает возможность государственного и корпоративного регулирования развития капитализма. Это противопоставляет его тем марксистам, которые утверждают, что государство и корпорации являются в основном только пассивными институтами по обслуживанию капитализма, не обладающими способностью руководить согласно их собственным политическим принципам.

Понятно, что здесь Гегель только теоретически указывает на выход, и, конечно же, он не решает вместо

современных экономистов и политических деятелей практические проблемы. Также нельзя считать, что Гегель сумел обеспечить окончательное решение всех теоретических проблем - например, относящихся к взаимосвязям государства и индивида.

1 См. точку зрения Кейнса на государство и капитализм, Гл. 17.

518

Исходя из своего понимания "системы потребностей", то есть рыночной экономики, основанной на неупорядоченных частных интересах,

Гегель не разделяет веру Канта в то, что отрытая публичная дискуссия приведет к универсальной истине. Граждане, участвующие в политических обсуждениях, не придут к универсальной истине, беспристрастному пониманию "истинной картины в целом". Конечно, обсуждение полезно как средство преодоления ограниченности личных мнений и заблуждений. Оно полезно и как средство обучения граждан. Но публичная дискуссия между гражданами всегда будет ограничена социальным положением, которое они занимают в обществе и в



истории. Здесь разум все еще не является универсальным. Всеобщая, объективная истина впервые появляется в конце человеческой истории и будет найдена в государстве, а не в группе внутри общества. Но, согласно Гегелю, просвещенные и свободные должностные лица потенциально представляют и истину, и всеобщие интересы. Собственная же гегелевская теория, как своего рода выражение ретроспективной мудрости Минервы, дает понимание того, чем является эта истина. Во многом учение Гегеля - это философия изменения. Будучи

современником Французской революции и многих других драматических событий, Гегель научился смотреть на историю как на "скачкообразный" и захватывающий формативный процесс. Мы можем понимать исторические изменения, лишь размышляя впоследствии о том, что случилось. Мудрость принадлежит сумеречным часам заката.

## **Критика взглядов Гегеля**

В адрес философии Гегеля выдвинуто много критических аргументов. Мы кратко упомянем некоторые из них и покажем, как на

них можно было бы ответить с позиций симпатизирующих Гегелю интерпретаций.

Индивид не имеет никакого значения в гегелевской системе

Среди прочих это замечание выдвинул и Кьеркегор. Он защищал индивида от философской системы, в которой, по его мнению, уникальное, индивид, поглощается универсальным - государством и историей.

В принципе, верно, что в гегелевской философии индивид, подобно морали и религии, субординирован

относительно системы (социального целого). Например, Гегель не считал, что личность может вмешиваться в историю: история не творится так называемыми крупными государственными деятелями. Скорее те, кого мы считаем великими , используются историей -часто без понимания с их стороны того, что они действительно делают. Наполеон считал, что он собирается объединить Европу, но история использовала его, чтобы поддержать новый национализм. ("Хитрость разума"). История движется своими объективно разумными шагами, независимо от того, понимают или

нет современники, что они делают. История обладает своей собственной логикой, которая может быть ложно истолкована действующими историческими персонажами.

519

На первый взгляд, возражение Кьеркегора кажется правильным. В каждом из нас имеется нечто глубоко личное - например, страх смерти и наше собственное самосознание. Исторически и социально может быть обусловлено то, какой формой они обладают, но не то, что это моя смерть и что это мое сознание. В этом смысле нравственность и

религия действительно не представлены подобающим образом в гегелевской системе. По-видимому, есть основания сказать, что индивид вместе со своими моральными и религиозными проблемами не занимает в ней надлежащее место.

Однако Гегель, вероятно, сказал бы, что кьеркегоровский "индивид" (*hin enkelte*) является абстракцией. Конкретный человек всегда причастен определенным историческим и социальным взаимосвязям. Поэтому мы правильно подчеркиваем их значение. Только понимая все взаимосвязи, в которых человек

обнаруживает себя, мы будем способны к его конкретному пониманию. Тотальность взаимосвязей является конкретной и истинной. Часть или аспект всегда дают нам абстрактную и частично истинную картину.

Кроме того, "тотальность", целое, является процессом.

Трансцендентальные горизонты познания исторически эволюционируют. Истина не может быть постигнута с помощью статических понятий. Мы познаем истину, - тотальность конкретных взаимосвязей - лишь оглядываясь назад на весь исторический процесс

с его диалектическими  
напряженностями и скачками.

В дополнение к таким философским  
аргументам против индивидуализма  
Гегель также располагал и  
политическими доводами. Для  
модернизации Германия нуждалась в  
объединении, и в этот период  
времени индивидуализм был  
синонимичен региональному  
сепаратизму. Гегель выступал против  
индивидуализма, потому что он был  
за объединение Германии.

Этот момент связан с другим  
стандартным возражением.



Гегелевская философия является тоталитарной. Сейчас в свете последних полутора веков немецкой истории нам легко осуждать Гегеля за поддержку германского объединения с целью усиления немецкого государства. Но делать такой вывод было бы явным анахронизмом. В его время для политически сознательных немецких граждан было разумным стремиться к усилению государства. И, несмотря на то, что иногда Гегель, по-видимому, верил в то, что является почти всеведущим, вряд ли мы

можем считать, что он должен был бы знать о немецких трагедиях нашего столетия и, следовательно, разделить ответственность за них. Исследования показывают к тому же, что из-за цензуры изложенное в Философии права не совпадает полностью с собственными взглядами Гегеля. В узком кругу Гегель высказывал более либеральные взгляды <sup>1</sup> .

Касаясь вопроса об отношении Гегеля к тоталитаризму, мы можем сказать, что "официальный" Гегель, которого мы встречаем, например, в Философии права, поддерживает

современное ему Прусское государство (приблизительно 1820-х гг.). Во многом идеал, публично провозглашенный Гегелем, является авторитарным, но не тоталитарным и не фашистским <sup>2</sup>. Он поддерживает конституционно сильное правительство и решительно выступает против взглядов, согласно которым диктатор должен управлять в соответствии с собственными прихотями. Гегель является приверженцем государства, которое управляется согласно закону и праву, и презирует иррациональность, тогда как фашисты восхваляют

неконституционное правление и иррациональность (Blut und Boden).

Некоторые радикалы утверждают с негативным подтекстом, что Гегель "консервативен". Но слово "консерватор" имеет несколько значений - как положительных, так и отрицательных <sup>3</sup>. Какое из них выбирают, зависит от занимаемой позиции.

Если "консерватором" мы называем "сторонника сохранения *status quo*", то Гегель - не консерватор. Согласно Гегелю, мы не можем всегда "сохранять" существующие формы правления, так как все существующее

подвержено историческим  
изменениям. Итак, Гегель находится  
в явной оппозиции статическому  
консерватизму.

Историческое изменение  
совершается путем качественных  
скачков. Рассматриваемый с этой  
точки зрения Гегель предстает почти  
"полным радикалом": изменения  
неизбежны и происходят с помощью  
переходов, имеющих далеко идущие  
последствия.

<sup>1</sup> Здесь мы имеем в виду работу: К.-  
Н. Ilting'a в Hegel's Political Philosophy.  
Problems and Perspectives. Ed. by  
Z. Pelczynski. - London, 1971.

2 Маркузе (H.Marcuse. Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. - New York, 1960) утверждает, что Гегель был далек от фашизма, поскольку поддерживал конституционное государство, управляемое в соответствии с правом.

3 См. Гл. 16.

521

Но в то же время Гегель утверждает, что все существенное всегда сохраняется в форме более высокого синтеза. Неизбежные качественные скачки всегда ведут к синтезу, который снимает на более высоком уровне и тезис, и антитезис. Таким образом, существующие формы сохраняются, но при этом следует

обратить внимание, что ранее "существовавшее" помещается в новую охватывающую взаимосвязь.

В общем интерпретация учения Гегеля в радикальном или консервативном духе зависит от того, что мы подчеркиваем в "снятии" по направлению к новому синтезу, - "отрицание" или "сохранение" <sup>1</sup> .

*Гегель сверхоптимистически  
относится к истории*

Теория Гегеля о диалектическом снятии гарантирует исторический оптимизм. История включает все самые лучшие аспекты своих

предыдущих периодов. Но так ли это? Можем ли мы быть уверенными в том, что наша эпоха синтезировала все хорошее из прошлого? Разве не является невозможной утрата существенных и важных аспектов прошлого? Разве все изменение связано с моментом снятия на пути к более высокому уровню? Как быть, с тем, что большинство изменений является результатом конфликтов между различными группами и культурами, в ходе которых одни теряют, а другие приобретают? И не представляет ли философия Гегеля легитимацию исторических победителей, легитимацию, которая



может быть политически  
"близорукой"?

Можно ответить, что мы не собираемся получить сегодня великий всеобъемлющий синтез, при котором ничто не утрачивается. Он может быть достигнут только в конце истории. Но это обещание преобразует всю теорию диалектического снятия в нечто абстрактное и спекулятивное, подобное благодушной надежде на ТО, что "в конце концов все будет хорошо".

Кроме того, можно возразить, что именно история, а не мы, решает, что

достойно сохранения. То, что отдельная группа может воспринимать как потерю, является в действительности - в свете истории - либо нейтральным, либо положительным. Но этот ответ близок к оппортунистическому решению проблемы соотношения добра и зла. Добром является то, что произошло! Однако при таком подходе трудно догадаться, чем же "собственно" является добро, так как часто нелегко определить, куда же движется история.

1 См. раздел Рефлексия, диалектика, опыт этой главы.

*В гегелевской философии нет места  
для нравственности*

Гегель утверждает, что критерии справедливого и правильного находятся в пределах горизонтов понимания, которыми нас всегда обеспечивает история. Объективного естественного права не существует. Правыми оказываются те, кто стал победителем. Это значит, что для нравственности в гегелевской философии нет места.

Против этого аргумента можно возразить, что, согласно Гегелю,

целью истории является разумное и свободное общество. Эта цель является объективной и внеисторической.

Но, возможно, этот контраргумент мало убедителен, так как эта цель является частью будущего, а каждый индивид должен смотреть на мир с присущей ему точки зрения.

В определенном смысле "нравственность" занимает важное положение в гегелевском мышлении. А именно, он проводит различие между абстрактным правом, моральностью и нравственностью (die Sittlichkeit) <sup>1</sup> . Первые две сферы

соответствуют кантовскому противопоставлению юридического и морального. Но здесь, как и в других местах, Гегель критикует дуалистическое мышление.

Абстрактное право и абстрактная моральность на самом деле соединены именно в нравственности. Нравственность - это конкретные семейные, сословные, государственные связи, в которых соединяются абстрактное право и моральность. Итак, центральное место, которое нравственность занимает в мышлении Гегеля, показывает, что

было бы заблуждением приписывать ему обратное.

Наконец, самое "решительное" возражение состоит в том, что:

*Диалектика Гегеля- это бессмыслица*

То, что Гегель называет диалектикой, является всего лишь запутанной мешаниной эмпирической науки (психологии) и квазилогики <sup>2</sup> .

Это - аргумент в духе радикального эмпирицизма: не существует никаких иных законных методов исследования, кроме методов эмпирической науки и дедуктивной

логики. Но этот эмпири-цизм сам является проблематичным.

Итак, мы попытались показать, что диалектика может быть понята как своеобразное "смягчение" трансцендентальной философии. Однако это не означает, что гегелевское диалектическое мышление является беспроblemным и безошибочным.

1 См. Философию права.

1 По-видимому, такой эмпирицистской критики Гегеля придерживается G.Sabine (A History of Political Theory. 3 rd. edition. - London, 1963), вероятно потому, что он никогда не занимался трансцендентальной

философией (в частности, этот автор пропускает Канта).

523

## **Глава 21. МАРКС - ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ И КЛАССОВАЯ БОРЬБА**

**Жизнь .** Карл Маркс (Karl Marx, 1818-1883) был сыном состоятельного немецкого адвоката еврейского происхождения. В молодости Маркс интересовался греческим материализмом, и его



докторская диссертация была посвящена учениям Демокрита и Эпикура. Значительное влияние на него оказало современное ему левое гегельянство.

Одно время он работал журналистом либеральной Рейнской газеты (Rheinische Zeitung). После ее запрета прусским правительством в 1843 г. Маркс уехал в Париж, где установил связи с французскими социалистами. Во Франции он встретился с Фридрихом Энгельсом (Friedrich Engels, 1820-1895), с которым у него возникли длившиеся всю жизнь дружба и тесное сотрудничество. Через Энгельса Маркс познакомился

с британской экономической теорией, а также с экономическими и социальными условиями в Англии. (Длительное время Энгельс был владельцем фабрики в Манчестере).

Спустя некоторое время из-за своей политической деятельности Маркс был выслан из Франции и перебрался в Брюссель. В связи с основанием Союза коммунистов Маркс и Энгельс написали программу его деятельности Коммунистический манифест (Die Kommunistische Manifest, 1848).

Во время революции 1848 г. Маркс возвратился в Рейнскую область, но

после поражения революции уехал в Лондон, где и провел практически всю оставшуюся жизнь.

В 1864 г. он принял деятельное участие в основании Международного товарищества рабочих (Первого интернационала), целью которого было выражение интересов пролетариев всех стран. После поражения Парижской коммуны 1871 г. Первый интернационал был распущен. С тех пор Маркс сосредоточился на научных изысканиях и больше не участвовал активно в политике.

Труды. Из его наиболее известных работ упомянем следующие: Экономическо-философские рукописи (Okonomisch-Philosophische Manuskripte, 1844-45), Немецкая идеология (Die Deutsche Ideologie, 1845-46), Введение в критику политической экономии (Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie, 1859) и Капитал (Das Kapital, 1867).

524

## **Диалектика и отчуждение**

Маркс не был удовлетворен только объяснением мира, он хотел и изменить мир. Поэтому Маркс

смотрел на политическую теорию как на часть политической деятельности. Политическая теория не является созерцанием истины. Политическая теория является оружием политической борьбы за или против социальных изменений.

Научные исследования Маркса, не являясь чисто философскими, охватывают историю, социологию, экономические теории и собственно философию. Переходы между философским анализом, эмпирическими изысканиями и злободневными политическими проблемами у Маркса являются подвижными. Как гегельянец, он не

желал выделять, например, отдельно философскую теорию. Ведь в действительности же экономическая наука, социология, история и философия соединены друг с другом.

Согласно Марксу, политическая экономия - научная теория о капиталистическом способе производства - является исключительно важной. Общая философия истории вместе с теорией о взаимосвязи экономических законов, институтов и способов мышления интегрирована с политической экономией. В нашем изложении мы трактуем марксизм как теорию, претендующую, во-

первых, на объяснение исторических, социальных и философских вопросов и, во-вторых, на такое их объяснение, на которое не способна одна лишь философия. Именно политическая экономия в качестве науки считается обеспечивающей новую точку зрения и на философию, и на историю философии. Однако в нашем изложении нас прежде всего будет интересовать собственно философский аспект перехода от Гегеля к Марксу. Этапами этого перехода являются: развитие Марксом диалектики и концепции отчуждения; предложенное им понимание истории на основе

учения о базисе и надстройке, а также разработка политической экономии как теории прибыли, концепции производительных сил и производственных отношений.

Маркса часто изображают продолжателем гегелевской философии. Для Гегеля мир был историческим процессом, основой которого является развитие идей. Маркс сохраняет гегелевское представление о мире как диалектическом историческом процессе, но утверждает, что его стержнем является развитие материальной жизни.



Изображение Гегеля как "идеалиста", а Маркса как "материалиста" в лучшем случае является упрощением. Мы уже отмечали, что Гегель занимался исследованием социальных и материальных факторов'.

1 См., например. Гл. 20.

525

И мы также увидим, что Маркс не являлся материалистом в онтологическом смысле.

Когда говорят, что Гегель позволил истории стоять "на голове"

(идеализм) и что Маркс поставил ее "на ноги" (материализм), то следовало бы добавить, что история должна идти ногами, но думать головой! Другими словами, мы имеем здесь ситуацию не типа "или - или", а типа "и то и другое". Под последним имеется в виду, что в истории играют свою роль и материально-экономические и культурно-интеллектуальные факторы. И как диалектики, Гегель и Маркс соглашались с этим. Но в то же время Гегель ставит на культурно-интеллектуальном аспекте (= Geist, дух) больший акцент, чем Маркс, а Маркс больше, чем Гегель,

подчеркивает значение материально-экономического аспекта.

Имея в виду эту оговорку, мы можем говорить о "диалектическом идеализме" Гегеля и о "диалектическом материализме" Маркса <sup>1</sup> .

Мы не будем говорить много о диалектике, которая уже обсуждалась в связи с Гегелем <sup>2</sup> . А так как диалектика всегда определяется предметом исследования, то изложение диалектики Маркса будет одновременно и изложением его "материализма".

Напомним читателю основные положения диалектики, как она рассматривалась нами в связи с философией Гегеля.

1) Развитие может быть представлено в форме диалектического снятия, когда антитезис снимает тезис. Это снятие понимается в таком смысле:

Снятие 1. Отрицание

2. Сохранение

3. Подъем на более высокий уровень

2) Соответственно, процесс труда выступает в качестве взаимного

изменения человека и природы:

3) История трактуется как взаимный процесс формирования природы и человека:

1 Выражение диалектический материализм предложено не Марксом. В бывших социалистических странах Восточной Европы официальный марксизм часто называли диалектическим и историческим материализмом. В основном это была советская интерпретация положений Маркса, Энгельса и Ленина.

2 Например, Гл. 20.

526

Труд: История: Человек / (субъект) 1 \  
Природа J (Объект) Природа V

Человек /" X \ \ Взаимное  
развитие Взаимный процесс  
формирования  
Синтез  
Тезис  
| Антитезис

Чтобы сделать эту диалектику более конкретной, сжато опишем марксову теорию отчуждения (Entfremdung). Эту теорию разрабатывал молодой Маркс, находившийся под сильным влиянием Гегеля.

Идею этой теории Маркс заимствует у левого гегельянца Людвига Фейербаха (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872), который

использовал при критике религии  
следующий диалектический прием  
мышления.

Человек /Бог

(3)

Критический анализ религии

Человек

Человек

Бог

X

(1)

Религиозное отчуждение

(2)

1. Сначала люди живут в невинности, в гармонии с собой.

2. Но с течением времени люди творят образ Бога. При этом они не осознают, что Бог создан человеком. Они понимают этого Бога как нечто отличное от самих себя, как внешнюю силу, которая угрожает и наказывает. Но в действительности, по мнению Фейербаха, этот Бог является внешней манифестацией человеческих атрибутов. Не Бог создал человека, а человек создал Бога.



Человек теперь раздваивается между тем, что признает в качестве себя, и тем, что признает в качестве внешней силы, которая на самом деле лишь его внешнее проявление. Это раздвоение и есть отчуждение: человек становится чужд своей собственной части или самому себе.

В этом отчужденном состоянии человек воспринимает Бога как независимую силу, а себя как бессильного. Человек становится рабом созданного им образа Бога.

Человек тиранизируется своим собственным созданием.

3. Для преодоления этого злосчастливого отчуждения человек должен познать подлинное отношение между собой и Богом. Бог, которого он представляет внешней силой, есть не что иное, как порождение самого человека.

Фейербах полагал, что критический анализ религии достаточен для преодоления этого отчуждения. Если люди осознают реальное отношение между собой и Богом, то они перестанут верить в Бога. Они больше не будут жить в состоянии

болезненного раздвоения и примирятся сами с собою, со своим собственным созданием.

Наша цель не заключается в оценке истинности атеизма Фейербаха. (В качестве доказательства против существования Бога этот атеизм едва ли свободен от возражений).

Решающей для нас является диалектическая схема, в которой отчуждение включает "снятие" состояния невинности, а критика религии представляет способ преодоления этого отчуждения.

Таким образом, мы опять приходим к гармонии, но на более высоком уровне, потому что с помощью этих

процессов люди узнают о себе то, чего они не знали в первом состоянии гармонии <sup>1</sup> .

Маркс берет на вооружение эту диалектическую схему. Но он не думает, по примеру левого гегельянца Фейербаха, что достаточно одной теоретической критики. До тех пор, пока люди нуждаются в религиозном утешении, так как они живут в невыносимых материальных условиях, никакие теоретические аргументы не в состоянии преодолеть чувство религиозного отчуждения <sup>2</sup> .  
Устранение религиозного

отчуждения предполагает отмену экономического отчуждения.

- 1 Попробуйте применить эту схему к поведению подростка, выступающего против родителей!
- 2 См. психоанализ: иногда слово психиатра не помогает, и для преодоления трудностей необходимо изменение среды или использование медикаментозного лечения.

528

Здесь мы сталкиваемся с марксовой версией "материализма".

Религиозное отчуждение основывается на политическом и социальном отчуждении, которые, в свою очередь, базируются на экономическом отчуждении. В этом

смысле экономический ("материальный") фактор первенствует над духовным фактором.

Маркс: Религиозный уровень  
Политические и социальные уровни  
Экономический уровень

Маркс принимает идею, что человек отчужден в религиозном плане. Но этот вид отчуждения не является для Маркса самым важным. Религиозное отчуждение - это лишь один аспект общего отчуждения, существующего в капиталистическом обществе:

Труд (история) порождает отчуждение в капиталистическом обществе.

Люди (в противоположность животным) должны работать и производить для того, чтобы жить. Их работа создает прибавочный продукт'. Поэтому отношение между человеком и природой становится диалектической взаимосвязью, в которой каждая сторона изменяет другую. История является именно этим необратимым, диалектическим процессом развития, в котором природа все более видоизменяется посредством человеческого труда, а

человеческое бытие все более опосредствуется сферой изготовленных продуктов.

1 См. ниже раздел "Производительные силы и производственные отношения".

529

Капиталистическое общество значительно преобразовало природу. Люди окружили себя фабриками и городами. Однако самые радикальные раздвоения возникли между капиталистами и пролетариями, а также между человеком и продуктом его труда. Человек более не является хозяином своих собственных творений. Они



возникают перед ним в качестве независимой силы, которая вынуждает человека работать ради их производства. Капиталист должен вкладывать капитал и конкурировать, тогда как рабочий существует на грани выживания. Машины и их развитие определяют то, что происходит с человеком, а не наоборот.

Здесь мы достигли важного положения. Маркс негодует по поводу деградации человека в современном ему капиталистическом обществе (середина XIX в.). Важно отметить, что он считал, что эта деградация

затрагивает и капиталиста и рабочего. Они оба порабощены экономической системой.

Деградация выражается в материальном обнищании не только рабочего, но и человека вообще.

Человек подчиняется внешним силам - овеществлению и давлению со стороны трудового процесса, которые мешают ему осознать самого себя в качестве свободного и творческого существа. Люди вынуждены функционировать как машины и подчиняться созданным ими самими силам, хозяевами которых они уже не являются. Люди - и капиталисты и рабочие -

формируются этим овеществленным миром. Они чувствуют себя бессильными по отношению к "преобразованной" природе, как она функционирует в капиталистическом обществе. Люди рассматривают себя и своих сотоварищей в качестве "вещей": рабочей силы, служащих, конкурентов <sup>1</sup> .

Итак, отчуждение относится и к материальному обнищанию рабочих, и к человеческой деградации капиталиста и рабочего.,

Сегодня некоторые говорят <sup>2</sup> : хотя много людей в бывших колониях продолжают жить в материальной

нищете, но тенденцией, по крайней мере в Северной Америке и Европе, является возрастание уровня материального потребления. Однако при этом увеличивается степень человеческого отчуждения: возрастает чувство бессилия перед прогрессом и "овеществлением" человека и человеческих отношений<sup>3</sup>. Поэтому происходит объединение концепции отчуждения, основанной на ранних работах Маркса, с экзистенциалистской культурологической критикой процессов овеществления. В то же время ряд авторов утверждает, что важно различать "молодого" и

"зрелого" Маркса. Работая над проблемами отчуждения, молодой Маркс находился в пределах философского горизонта, созданного Гегелем,

- 1 См. экзистенциалистские дебаты о дилемме быть или иметь (различие между to be и to have).
- 2 См. споры в 60-х гг. XX в. вокруг "молодого Маркса" (см. также примечание 4 выше).
- 3 См. Gabriel Marcel. Esquisse d'une phenomenologie l'avoir. In Etre et Avoir. - Paris, 1935.

530

Фейербахом и другими. Подлинный же Маркс, как оригинальный ученый,

обнаруживается лишь в его поздних трудах, особенно в Капитале, где анализируется капитализм <sup>1</sup> .

Маркс является "материалистом" в том смысле, что отводит экономике решающую роль в определении религиозной и духовной жизни. Но он не является материалистом в том смысле, что не рассматривает так называемые материальные ценности, владение деньгами и вещами в качестве идеала. Напротив, он трактует установку на "владение" как выражение деградации <sup>2</sup> . Здесь Маркс разделяет классический идеал Аристотеля, согласно которому

человек обладает сознанием и является свободным и творческим существом. Бессилие и овеществление извращают эти фундаментальные человеческие атрибуты.

Один из смыслов понятия "материалист" связан с трактовкой человека как существа, которое исходит всегда и прежде всего из своей материальной выгоды<sup>3</sup>. Маркс не является материалистом в этом смысле. Напротив, он утверждает, что подобное поведение человека характерно для той фазы истории,

которая представлена  
капиталистическим обществом.

Вернемся к диалектической  
"триаде". Итак, при капитализме  
отчуждение выступает антитезисом.  
По причине ухудшения своего  
материального положения - кризиса  
капитализма - рабочие совершают  
революцию. Они восстанавливают  
свое человеческое достоинство,  
подчинив себе продукты их  
собственного труда, а также машины  
и фабрики. Совершив это, они  
узнают себя в этих

1 См., например, критику со стороны  
структуралистских марксистов (Альтюссер



и др.), "гуманистического" марксизма, в частности, югославской группы Праксис.

2 См. работы молодого Маркса - например, Экономическо-философские рукописи (1844), а также E. Fromm. Marx's Concept of Man. - New York, 1961.

3 См. работы молодого Маркса. - Но, согласно Марксу, материальная выгода является при капитализме основным побудительным фактором. Действительно, пролетарии должны бороться, чтобы выжить и не умереть, а капиталисты вынуждены создавать прибыль и делать капиталовложения, чтобы не исчезнуть с Рынка. При капитализме каждый должен "приращивать деньги", чтобы остаться в живых. Овеществление и жадность, как у капиталиста, так и у потребителя, являются частями системы. Маркс думал, что экономика является решающим фактором общественного развития (во всех

обществах вплоть до коммунизма). Однако проблема состоит в том, можем ли мы одновременно утверждать, что экономика является определяющим фактором развития на макроуровне (для общества) и что материальная выгода не является основным мотивом на микроуровне (для индивида).

531

продуктах и примиряются с ними. Точно таким же образом Фейербах думал, что человек примиряется с своими собственными божественными атрибутами.

Отчуждение снимается вследствие революции. Люди становятся сознательными, свободными и

творческими. Бессилие и овеществление уничтожаются. Человек берет под свой контроль экономику и таким образом оказывается в состоянии реализовать себя.

Итак, Маркс не считал, что история движется вперед гладко и равномерно. История продвигается вперед качественными скачками с помощью революций. До наступления изменения ситуация часто значительно ухудшается. Но в конечном счете трансформация завершается синтезом более высокого порядка. Так, пролетарская революция произойдет благодаря

кризисам, которые возникают в капитализме. Она поднимет на качественно новый уровень развитую капитализмом способность к производству, так как промышленное производство будет находиться под контролем человека. При капитализме каждый человек, исходя из своей эгоистической точки зрения, действует рационально. Однако, со; гласно Марксу, система в целом функционирует анархически и в конечном счете саморазрушительно. Сумма индивидуальных действий ведет к непредполагавшимся результатам. Капиталистическая система, таким

образом, обладает внутренней логикой, которую не может предугадать ни один человек. Но после революции и индивид и социум станут рационально просвещенными и рационально управляемыми.

## **"Материализм"**

Мы упомянули, что Маркс не является "материалистом" в смысле утверждения "материальная прибыль является идеалом" (этический материализм). Не является он "материалистом" и в смысле утверждения "все существующее состоит из материальных частиц и

подчиняется механистическим законам" (механистический, атомистический материализм). Механистический материализм противоречит двум основным марксовым положениям.

1) Не все изменения являются механистическими. Общественно-исторические изменения диалектичны.

2) Мир - это не только маленькие, самодостаточные атомы. Общественно-историческая реальность характеризуется формами социального общения.

Маркса называют материалистом прежде всего в смысле утверждения "экономико-материальные факторы являются движущей силой исторического процесса" (исторический материализм). Маркс особо не занимался философией природы. "Марксистская" философия природы в основном является детищем Энгельса <sup>1</sup>. Когда Маркс говорит о своем "материализме", то чаще всего он имеет в виду исторический материализм.

По-видимому, Маркс понимает природу как Аристотель. Природа иерархически упорядочена, начиная с низших форм (камней, грязи и т.д.) и кончая высшей формой бытия, которой является человек. Между различными формами бытия имеются качественные скачки. Так, человек качественно отличен от животных и выше их. Маркс не утверждает, что "человек материален". Он не говорит и того, что сознание "в основном" является совокупностью маленьких материальных частиц. Маркс не допускает и существования форм бытия, которые выше человека. (Но в



какой степени этот атеистический вывод логически следует из почти аристотелевской философии - это другой вопрос).

Маркс также разделяет с Аристотелем точку зрения на человека как на человека-в-сообществе. Именно в сообществе человек впервые способен показать путем самореализации в различных социальных группах то, кем он является. Но для Маркса труд - это формативный процесс. Тем самым он дает более положительную характеристику труду, чем Аристотель. С помощью труда, говорит Маркс, социальные

институты так изменяются, что на новых исторических этапах могут быть реализованы другие человеческие качества. Люди, живущие при капитализме, могут реализовать иные свои качества и способности, чем люди, жившие в городе-государстве. История - это формативный процесс, посредством которого человечество реализует себя. (По понятным историческим причинам такая точка зрения находилась вне философского горизонта Аристотеля). Изучая историю, мы знакомимся с человечеством и сами с собой. История является процессом

формирования, в котором человек становится человеком. И диалектические законы, которые управляют этим историческим процессом, говорит Маркс, должны быть "материалистическими" в последнем из указанных выше смыслов. Рассмотрим, что вытекает из этого "исторического материализма".

1 <...> <<диалектика природы". В неомарксистских <...> Часто снимается как выражение вульгарного <...> Различие между Обществом и природой (Однако <...> ПРИРОДЫ" может быть придано полезное значение в свете Реализма) <...> ТОЛЬКО при одновременном принятии гегелевского

## Исторический материализм

Маркс считал, что экономические факторы играют решающую роль в историческом формативном процессе. История - это история экономики, история труда.

Качественные изменения экономической жизни превращают историю вдвигающийся вперед необратимый процесс.

I Природа

Труд Человек

Преобразованная природа (Фабрики)

Преобразованный человек  
(Капиталисты, пролетарии)

История = история экономики,  
история труда

История = история экономики,  
история труда

Этот необратимый формативный  
процесс проходит через следующие  
экономические стадии:

Первобытное общество

I Рабовладельческое общество

I Феодальное общество

I Капитализм

i (Коммунизм)

Переход от одной экономической стадии к другой представляет собой качественный скачок, который необходимо совершается по мере развития экономики до некоторой точки насыщения. Эти качественные скачки происходят диалектическим образом, когда одна стадия "отрицается" и "снимается" более высокой стадией.

534

Мы потому можем говорить о более высокой позиции и о прогрессе, что отрицание не просто заменяет одну экономическую систему на другую,

как это бывает при низложении одного короля и возведении на трон другого. Отрицание здесь является снятием, при котором между существенными аспектами устанавливаются более рациональные взаимосвязи. История, следовательно, ничего не "теряет". Так, коммунизм предполагает бесклассовое общество из первобытной стадии, тесные связи из феодальной стадии, а также формальные права и развитый производственный потенциал из буржуазно-капиталистической стадии исторического развития. Вместе с тем коммунизм объединяет

эти факторы в систему, в которой имеется рациональный и демократический контроль над экономикой.

Подобно Гегелю, Маркс считал, что процесс снятия одной экономической системой другой совершается с необходимостью в том смысле, что труд и экономика в конечном счете порождают соответствующие изменения независимо от того, что думает или воображает отдельный человек. Индивиды ни в коем случае не могут повлиять на этот процесс своими субъективными прихотями. Он будет продолжаться, даже если люди и не



осознают (до открытия Марксом законов исторической диалектики), что участвуют в нем.

Для Маркса фундаментальной является экономика, а не дух (der Geist), как для Гегеля. В определенном смысле наши мысли являются отражением экономико-материальных условий. Поэтому экономико-материальные факторы называются базисом, а культурные феномены, подобные религии, философии, этике, литературе и т.д., - надстройкой.

В своей крайней форме исторический материализм влечет за

собой следующие положения.

- 1) Базис, а не надстройка, является движущей силой истории.
- 2) Базис определяет надстройку, а не наоборот.

Таким образом, имеется следующая схема:

Понимаемый в этой крайней форме исторический материализм становится экономическим детерминизмом. И ход истории, и человеческие мысли определяются экономико-материальными

обстоятельствами. Так сказать, люди не в состоянии свободно мыслить, и их мысли не могут влиять на события<sup>1</sup>.

Но в такой крайней форме экономический детерминизм становится неприемлемым.

а) Он предполагает отказ от всей суверенной рациональности. Получается, что наши мысли всегда определяются экономическими причинами, а не рациональными соображениями. Мы мыслим то, что мы должны мыслить, а не то, что мы обоснованно считаем истинным. Но

такая теория выбивает опору из-под себя, так как оказывается, что сама она также является только результатом некоторых экономических причин. Тогда нет оснований считать эту теорию истинной, так как материальные условия, которые являются определяющими сегодня, отличаются от тех, которые определяли мысли Маркса.

б) Этот экономический детерминизм не диалектичен, потому что он проводит резкую границу между двумя различными явлениями, экономикой и мышлением, а затем утверждает, что одно явление

причинно обуславливает другое. Такой резкий дуализм двух независимых явлений противоречит диалектике. Ведь один из исходных пунктов диалектического мышления заключается в том, что одно явление (экономика) не может осознаваться в качестве относительно изолированного. Ведь экономика является частью общества. Так как экономический детерминизм предполагает недиалектическую противоположность экономики и мышления, а Маркс определенно указывал на взаимосвязь этих факторов, то явно безосновательно

приписывать ему такой  
экономический детерминизм <sup>1</sup> .

в) В работах Маркса содержатся  
положения, подтверждающие, что он  
не был экономическим  
детерминистом <sup>2</sup> , хотя иногда и  
выражался двусмысленно.

1 Здесь авторы не учитывают переписку  
Маркса и Энгельса (так называемые  
"письма" об историческом материализме), в  
которой идея экономического  
детерминизма корректируется указанием  
об обратном (иногда решающем)  
воздействии идей (духовного фактора  
вообще) на ход социально-экономического  
процесса. Энгельс даже предполагал, что  
при коммунизме идеи будут определять ход

исторического развития. Необходимо также принять во внимание, что Маркс формулирует в Предисловии к критике политической экономии понятие надстройки в метафорическом контексте. В прямом, и притом вульгарном, толковании понятия базис и надстройка были введены в советскую философию Сталиным. По Марксу, движущей силой истории выступает способ производства, то есть единство производительных сил и производственных отношений, о чем авторы и пишут в дальнейшем. - СБ.

2 См. Немецкую идеологию.

536

Итак, мы можем сказать, что утверждение о том, что базис причинно определяет надстройку,

относится к вульгарному марксизму. Следовательно, обоснованно предложить такую интерпретацию исторического материализма Маркса: экономика и мышление взаимно определяют друг друга, но экономике принадлежит решающая роль.

Надстройка (идеология) <...> Базис (экономика)

Кроме того, мы можем дополнить эту схему, включив в нее социально-политические факторы дополнительно к экономическим и концептуальным.



Идеологические факторы  
Социально-политические  
факторы  
Экономические факторы

Это - простая, но приемлемая интерпретация марксовой материалистической концепции истории. Но она неоднозначна <sup>1</sup> .  
Что мы на деле имеем в виду, когда утверждаем, что все перечисленные факторы играют свою роль, но все же решающая роль или приоритет принадлежит экономике? Можно интерпретировать последнее положение как методологическое правило: "ищите экономические

объяснения!", "делайте особый упор на экономические факторы внутри социально-исторической целостности!" Такое истолкование несколько категорично, но Маркс пытался сказать нечто большее.

1 Ср., например, с Предисловием к критике политической экономии. В связи с Дебатами вокруг этих вопросов см., например, позиции А.Деборина (1881-1963) и Н.Бухарина (1888-1938) in *Kontroversen iiber dialektischen und mechanistischen Materialismus*. Hrsg. von O.Negt. Frankfurt am Main, 1969.

537

Мы можем предложить другую интерпретацию. "Надстройка влияет

на базис в том смысле, что она необходима для него, но не в состоянии диктовать направление его изменения". Здесь утверждается, что надстройка - государство, идеология, мышление - осознается в качестве необходимой части целого, но изменения, новые направления развития порождаются базисом. Или мы можем сказать, что "надстройка может существовать помимо того, что она обслуживает базис, но она не может развивать саму себя". Это, конечно, упрощенная интерпретация. При таком истолковании надстройке - государству, политическим факторам - приписывается

способность влиять на события, но только в качестве своего рода инертной массы, которая поддерживает существующие тенденции без того, чтобы иметь собственную историю. Но способность обновлять, порождать в том или ином смысле принадлежит базису.

При рассмотрении взаимосвязи экономики и мышления следует отметить, что, по Марксу, экономика основывается на труде. Труд является не слепым природным, а общественным, человеческим процессом. Он есть специфически человеческая деятельность,

посредством которой человек взаимодействует с реальностью. С помощью труда мы узнаем вещи и косвенно самих себя. И так как труд порождает новые продукты и новые социальные условия, то мы с помощью этого исторического процесса узнаем все больше о самих себе и о мире. Таким образом, для Маркса труд является основным эпистемологическим понятием. Именно благодаря трудовой деятельности мы становимся познающими. Этот взгляд противоречит выдвинутой классическими эмпирицистами статической и центрированной

вокруг индивида модели познания, согласно которой человек в основном подобен простейшей фотокамере, пассивно воспринимающей оптические образы.

Если верна эта эпистемологическая интерпретация взаимосвязи труда и познания, то она является еще одним доводом для отказа,

во-первых, от резкого противопоставления базиса и надстройки и,  
во-вторых, от экономического детерминизма, основанного на таком размежевании.

Труд и познание являются сторонами одного диалектического процесса. Поэтому было бы неправильно говорить, что труд причинно определяет познание. <sup>1</sup>

Теперь можно указать на явно различные политические следствия двух позиций, которые могут отстаивать марксисты. Первая - это защита строгого экономического детерминизма, а вторая - приписывание надстройке определенной способности активного влияния на базис. Первая позиция ведет к политической пассивности. "Мы должны

подождать, пока не созреют условия". Вторая позиция предполагает политическую активность.

1 Здесь у Маркса труд рассматривается как процесс, определенный системе\* и включенный в особую общественную формацию, а не как внеисторическая (антропологическая) деятельность.

538

Кроме того, если думать, что надстройка, по существу, задается базисом, экономическими условиями, то бесполезно вступать в дискуссию с противниками. Ведь их точка зрения определена их



материальным положением, которое не в состоянии изменить аргументы. Только изменение материального положения может вести к изменению точки зрения. Итак, не дискутируйте с владельцем компании, но конфискуйте ее и заставьте его заниматься реальным физическим трудом. Лишь после этого с ним можно поговорить!

Это также означает, что нельзя доверять политическим соглашениям. Все решает экономическая сила, а не соглашения.

Это означает и то, что нельзя серьезно относиться к парламенту. Власть находится "вне парламента", так как она основывается на экономической силе. Парламент - это всего лишь политическое выражение господствующих экономических отношений и условий.

Итак, не имеют значения ни дискуссии, ни субъективные мнения людей, ни парламентская система. Все эти факторы являются в основном пассивным отражением базиса. [См. направленные против этой точки зрения взгляды Джона

Стюарта Милля (О свободе) на то, как мы можем достичь более истинных мнений путем свободного обмена идеями)].

Другими словами, налицо некоторые неприятные политические следствия выбора радикального экономического детерминизма.

Поэтому, можно сказать, возникает проблема поиска разумного баланса. Хотя радикальный экономический детерминизм и проблематичен, но все же ясно, что представление о влиянии экономико-материальных условий на наши формы познания содержит определенную долю истины. (Однако ответ на вопрос, в

чем заключается этот разумный баланс, является трудным и дискуссионным).

## **Прибавочная стоимость и эксплуатация**

Один из основных аргументов Маркса против классических либералистских экономистов (Смит, Рикардо) состоял в том, что они мыслят абстрактно, атомистически. Они, в основном, оперируют понятиями внеисторического индивида и внеисторических законов. Эти экономисты неправильно понимают, как

экономика функционирует в обществе и истории.

539

В свободной манере этот аргумент можно представить так. Мы можем определить цену, основанную на предложении и спросе, причем спрос, в свою очередь, определяется потребностью. При этом потребность означает покупательную способность. Однако мы можем очень сильно нуждаться в товаре, например продовольствии, не имея из-за нашей бедности возможности купить его (слишком распространенная в современном

мире ситуация). В этом случае наша потребность не выступает в качестве спроса. С другой стороны, "покупательная способность" восьмилетней девочки приобрести бюстгальтер будет зафиксирована в качестве спроса, даже если она и не нуждается в таком товаре.

Потребности и особенно покупательная способность не являются внеисторическими. Мы должны задуматься над вопросом о том, как они формируются и кем. Упустить из виду такие моменты означало бы заниматься вульгарной экономической теорией. Общим местом в марксистской литературе

[см. Предисловие Энгельса ко второму изданию Капитала] является различие между вульгарной экономической теорией и великими теоретиками классической экономической науки, или политической экономии. Маркс никогда не скрывал того, что многому научился у Смита и Рикардо. В марксистской литературе также принято говорить о классической английской политэкономии, как одном из трех источников марксизма. Они включают: 1) немецкую идеалистическую философию (Гегель) с понятиями диалектики,

отрицания, целостности и т.п.; 2) французский социализм (Сен-Симон, Фурье и др.) с понятиями буржуазии, рабочего класса, революции и т.п. и 3) английскую политическую экономию (Смит, Рикардо) с понятиями меновой стоимости, потребительской стоимости, капитала, производства, распределения и т.п. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Конечно, в марксистском учении эти понятия получили новое истолкование. (Интерпретацию представителями западной социальной философии основных понятий Маркса и марксизма см. A Dictionary of Marxist thought. Ed. by T. Bottomore. - Oxford, 1983 - В.К.)



В чем тогда заключается вклад Маркса в классическую политическую экономию? Сам Маркс полагал, что одним из его наиболее существенных вкладов является различие между трудом и рабочей силой. Рабочая сила - это товар, который обладает стоимостью, а именно стоимостью предметов потребления, необходимых для воспроизводства рабочей силы. Использование рабочей силы является трудом, который создает стоимость. Далее мы увидим, как эти идеи выражают

социальные и политические условия и одновременно служат основой марксовой критики капитализма.

С одной стороны, в качестве потребности, которую он удовлетворяет, товар выступает как потребительская стоимость, и, с другой - как меновая стоимость. Именно меновая стоимость определяется с помощью рынка. При капитализме в принципе все является товаром, включая и рабочую силу. Внутри этого всеобъемлющего товарного рынка мы обмениваем не только вещи на вещи, но и рабочую силу на заработную плату. Зачастую рабочий не обладает ничем, кроме

рабочей силы, и продает ее тому, кто желает ее приобрести, то есть тому, кто владеет рабочими местами и средствами производства. Ценой рабочей силы является заработная плата рабочего. Когда мы обмениваем вещи на вещи, например мешок соли на две козлиные шкуры, то стоимость не возрастает <sup>1</sup>. Либо каждый получает столько же, сколько отдает, либо один получает больше за счет другого, но в целом стоимость не увеличивается. Как же в таком случае объяснить возрастание стоимости? Одни мыслители указывают на разделение труда или на специализацию, другие

- на использование новых земельных участков и ресурсов. Отправным пунктом для Маркса является то, что создание стоимости происходит в процессе труда. Другими словами, в рыночной экономике товар рабочая сила является уникальным. Во время потребления этого товара в системе в целом происходит возрастание стоимости.

1 Однако вся сущность торговли (целью которой является удовлетворение потребностей) состоит в том, что вещи имеют различные потребительские стоимости и что тот, кто участвует в торговле, достигает большего удовлетворения своих потребностей по сравнению с тем, кто не участвует.

Например, оба участника больше заинтересованы в том, чтобы обладать некоторым количеством соли и некоторым количеством мяса, чем в том, чтобы иметь только соль или только мясо.

Следовательно, целью и для обладающего только солью, и для обладающего только мясом является то, что они взаимно продают друг другу часть того, что имеет каждый из них.

541

Что затем происходит со стоимостями, созданными рабочими? После того, как возмещены издержки производства и рабочий получил заработную плату, которая необходима для воспроизводства его рабочей силы,

включая и содержание семьи, остается определенная прибавочная стоимость, являющаяся выражением неоплаченной рабочей части его труда. Эта прибавочная стоимость присваивается в форме прибыли тем, кто купил рабочую силу. Так как прибавочная стоимость как неоплаченный труд переходит к тому, кто лично не создал ее, то, согласно Марксу, рабочие, независимо от уровня их жизни, всегда эксплуатируются капиталистами. Капиталистическая система основана на присвоении прибавочной стоимости. Эксплуатация есть не что иное, как

процесс абсолютного или  
относительного обнищания.

Те, кто приобретает на рынке  
рабочую силу, конкурируют друг с  
другом. Опасность банкротства  
вынуждает их избегать чрезмерного  
потребления и реинвестировать  
капитал в такие сферы, как  
технология, для усиления своей  
конкурентоспособности по  
сравнению с другими покупателями  
рабочей силы. Следовательно,  
благодаря конкуренции часть  
прибавочной стоимости  
реинвестируется (снова  
вкладывается в капитал) и таким  
образом обеспечивает основу для

экспансии капиталистической системы.

Итак, мы теперь видим, как прибавочная стоимость стала основным понятием марксовой теории капиталистического общества и как это понятие одновременно указывает на объективную эксплуатацию, которая происходит в этом обществе. Рабочая сила является товаром. Тот, кто владеет средствами производства, приобретает этот товар. В процессе труда этот товар создает прибавочную стоимость, которая присваивается в форме прибыли покупателем рабочей силы. Прибыль



представляет собой результат эксплуатации рабочего. Из-за конкуренции часть прибыли должна быть вложена в капитал. В целом этот процесс сам себя поддерживает: новые покупки рабочей силы, возросшая прибавочная стоимость, новые капиталовложения и т.д. Деньги растут! Иначе говоря, они являются капиталом. Возникает расширяющаяся экономическая система, которая на уровне частного предпринимательства "руководствуется рациональными соображениями прибыли", но на уровне всей экономики политически не управляется. Эта система,

капитализм, является саморазрушительной. Она ведет к кризисам, которые не могут быть разрешены внутри ее. Единственным выходом является введение другой системы<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Критический анализ марксовой теории стоимости см., например, W.Becker. Kritik der Marxschen Wertlehre. - Hamburg, 1972.

542

Марксовы понятия рабочей силы, стоимости, прибавочной стоимости и т.д. влекут за собой понимание капиталистической экономики как всеобъемлющей общественной практики, содержащей в себе

объективные противоречия. Исходя из этого, Маркс пытается сформулировать понятия, более адекватные, чем у современных ему экономистов. (Но возникает вопрос: являются ли на микроуровне марксовы понятия столь же операциональными, как, например, понятия спроса и предложения?) Чем более специализированным становится общество (что, в частности, выражается в появлении многочисленных общественных и смешанных секторов и в увеличении производительности наемных служащих благодаря общественным и частным вложениям в образование и

технологии), тем труднее в конкретных ситуациях определить произведенную в них фактическую прибавочную стоимость. Например, мы сталкиваемся с проблемами различия между так называемым производительным и непроизводительным трудом, то есть между трудом, который создает и который не создает прибыль для капиталиста. Последнее, например, имеет место для оплачиваемых обществом ученых и учителей, а также домохозяек.

## **Производительные силы и производственные отношения**

Маркс различает три аспекта базиса: производительные силы, производственные отношения и природные условия.

Кратко говоря, производительные силы - это рабочая сила (обладающая знаниями и умениями) и средства производства (технология и орудия труда), которые обнаруживают себя во взаимном развитии человека и природы.

Производственные отношения - это организационные формы, прежде всего отношения собственности на средства производства <sup>1</sup> .

Природные условия - это естественно данные природные ресурсы.

1 Производственные отношения (отношения собственности) не вполне материальны. Отношения собственности частично являются юридическими отношениями. Феномен собственности едва ли возможен, если люди неявно не обладают понятием собственности. Так, если люди не обладают понятием вежливости, то приподнять шляпу не означает поприветствовать знакомого. Точно так же взять чей-то велосипед не означает украсть его, если люди не имеют, помимо прочих, понятия собственности. Мы не можем отделить понимание как компонент надстройки от базиса: без определенного понимания и определенной мотивации нет экономики. Следовательно,

диалектическое целое более фундаментально, чем жесткое деление на материальный базис и пассивную надстройку.

543

Мы уже говорили, что Маркс рассматривал базис, экономику как решающую движущую силу истории. Выразим эту мысль более точно. Подлинной движущей силой являются производительные силы. Но взаимодействие человека и природы, которое опосредовано производительными силами, происходит внутри определенной организационной формы (формы собственности). До некоторого

момента производительные силы развиваются свободно или, по крайней мере, без сопротивления в рамках имеющихся производственных отношений. Но рано или поздно производственные отношения начинают тормозить дальнейший рост производительных сил. В результате между ними возникает напряжение: преобладающие отношения собственности препятствуют дальнейшему развитию производительных сил. Возникшие в производительных силах изменения настоятельно требуют новых и более отвечающих им производственных



отношений. Происходит революция. После установления новых производственных отношений производительные силы развиваются до тех пор, пока эти производственные отношения снова не начинают их ограничивать. Происходит новая революция.

Другими словами, производительные силы развиваются. Возникают конфликты между ними и господствующими производственными отношениями. Напряженность устраняется путем возникновения новых и лучших производственных отношений.

Марксово понятие класса связано с понятием производственных отношений. Класс определяется через отношение к средствам производства (сырье и орудия производства). Те, кто владеет средствами производства, находятся в классовой оппозиции к тем, кто не владеет этими средствами.

Это важное положение, так как многие думают, что опровергают марксово понятие класса, указывая на высокий уровень потребления тех, кто не обладают средствами производства. Но марксово понятие класса не апеллирует к потреблению,

субъективному опыту или правам личности. Оно прежде всего относится к собственности на средства производства. Согласно Марксу, пока одни владеют, а другие не владеют средствами производства, до тех пор будет существовать оппозиция классов и классовые конфликты.

544

Сказанное выше означает, что лучшее распределение продуктов потребления и более высокий уровень жизни не отменяют классовых различий. (В этом моменте марксизм расходится с

социал-демократией.) Даже если многие рабочие владеют автомобилями, домами и телевизорами, то есть обладают высоким уровнем потребления, то все равно они, согласно Марксу, находятся в оппозиции к капиталистам - ведь рабочие не владеют средствами производства.

Конечно, существует много видов оппозиции, которые не связаны с контролем над средствами производства. Они являются, так сказать, "мягкими" видами оппозиции. Классовая же оппозиция является непреодолимой в том смысле, что может быть преодолена

только с помощью революции, через изменения в отношениях собственности.

Так как те, кто обладает средствами производства, выступают, как правило, против таких изменений, то революции чаще всего будут насильственными. Но насилие не является необходимой особенностью революций.

На капиталистической фазе развития общества существуют два класса: капиталисты, обладающие капиталистическими средствами производства, и пролетарии, лишенные этих средств.

Согласно Марксу, капитализм будет страдать внутренними кризисами', а пролетариат будет нищать. Низший средний класс будет вливаться в ряды пролетариата по причине концентрации капитала в руках немногих. Крупные компании будут производить излишек продукции. Ситуация будет становиться все хуже и хуже до тех пор, пока пролетариат не возьмет в свои руки контроль над промышленным производством. При этом международная экономика будет находиться под его политическим контролем и будет служить удовлетворению подлинных потребностей человека. Итак,

исторической миссией рабочего класса является свершение революции и построение бесклассового общества.

## **Критика взглядов Маркса**

В предыдущих разделах мы, следуя определенной интерпретации, коснулись ряда основных идей Маркса. Остановимся теперь на некоторых аспектах их критики.

Несомненно, Маркс является одним из тех политических теоретиков, которые оказали самое большое влияние и на политику,

1 Капитализм, согласно Марксу, имеет врожденную тенденцию к снижению нормы прибыли (См., например, J.Elster. Making Sense of Marx. - Cambridge, 1985.-Pp. 155-161.)

545

и на теоретические дебаты. Оценки его идей могут быть даны с точки зрения разных "групп интересов". Только немногие политические теоретики так искажались и неправильно представлялись, как Маркс. Но и немногих так сильно почитали, как его.

Мы можем с уверенностью сказать, что Маркс был пионером по крайней



мере в двух отношениях. Во-первых, он осознал деградацию человека (отчуждение/обнищание), которая является следствием частно-капиталистических отношений. Во-вторых, он стремился найти лечение этой болезни на пути анализа базисных структур капитализма. Другой вопрос заключается в том, свободен ли от ошибок Марксов анализ человеческой деградации и экономических законов и, особенно, насколько он приемлем сегодня.

Рассмотрим вкратце некоторые общие аргументы против учения Маркса.

Маркс утверждает, что все социальные теории являются выражением идеологии (деформированного классовым интересом сознания). Но так как то, что говорит сам Маркс, также является теорией, то его утверждение выбивает почву из-под его собственной теории.

Этот аргумент, фиксирующий самореферентную противоречивость теории Маркса, имеет различные формулировки, которые, видимо, восходят к экономическому детерминизму. Но мы уже отмечали <sup>1</sup>, что было бы неверным приписывать

Марксу радикальный вариант экономического детерминизма.

Теория Маркса не является эмпирической.

Теория Маркса является как эмпирической, так и философской. Могут быть выдвинуты доводы, что ее эмпирическая "часть" недостаточно эмпирична. Они, несомненно, не являются серьезными, если не принять, что все, сказанное Марксом, истинно.

Но иногда подобные возражения выдвигаются из эмпирицистского лагеря <sup>2</sup>. Диалектика дескать в

принципе является пустой болтовней, и мы не можем предсказывать будущее. [Ср. аргументы Юма и Поппера о невозможности предвидения будущего]. Сказанное нами выше об эмпирицизме, трансцендентальной философии и диалектике делает этот аргумент проблематичным.

Не занимая отрицательную позицию по отношению ко всей диалектике, однако, можно возразить, что Маркс и марксизм в

1 См. выше раздел "Исторический материализм".

2 См. К. Поппер. Открытое общество и его враги. Перевод под общей редакцией В.

общем не объясняют, когда делаемое ими утверждение является в том или ином смысле философским и когда - эмпирическим в научном смысле. Это - важный момент. Если Маркс утверждает, что, например, высказывание "кризисы капитализма будут становиться все острее и острее" является истиной всегда, независимо от того, что происходит на самом деле, то ясно, что это высказывание не может быть эмпирическим, так как эмпирические утверждения

характеризуются тем, что могут быть фальсифицированы или верифицированы в свете действительно происходящего. Но если это высказывание является философским, то оно, по крайней мере до некоторой степени, должно выдержать альтернативное обсуждение в философской аргументации "за" и "против". В любом случае теория Маркса не представляет собой непогрешимую истину для посвященных. (Это обстоятельство делает более сложным тезис о том, что теоретические точки зрения определяются классовой

принадлежностью. Но мы уже говорили, что в своей крайней форме этот тезис не является обоснованным).

Некоторые ученые раздражаются или приходят в состояние замешательства, когда марксизм рассматривается как "научный социализм". В англоязычных странах слово наука обозначает эмпирические естественные науки, а не философию. Но в марксизме это слово используется в соответствии с немецким (гегелевским) словоупотреблением, согласно которому философия также

рассматривается как наука  
(Wissenschaft).

Некоторые предсказания Маркса  
оказались неправильными.

Рассмотрим и этот момент.

Маркс предсказал, что развитие  
капитализма будет вести к  
возрастанию классовых различий  
(авторы вообще избегают  
употреблять термины противоречие,  
противоположность - В. К.). Должны  
возникнуть меньшинство  
капиталистов и все увеличивающееся  
большинство пролетариев,



находящихся на грани физического выживания.

Но в настоящее время большинство рабочих в США и в северо-западной Европе обладают таким уровнем личного потребления, который не соответствует марксовой теории обнищания. С другой стороны, сегодня есть много людей, которые плохо питаются, недоедают и голодают. (Ленин при оценке перспектив будущего развития особенно сильно настаивал на учете различий между империалистическими и колониальными странами).

Кроме того, марксово понятие класса связано не с потреблением, а с собственностью на средства производства. Поэтому, если марксова теории обнищания и может быть частично опровергнута, то из этого не следует, что "пролетаризация" в смысле этого понятия не происходит даже в странах с высоким уровнем личного потребления. Исследования показывают, что в результате деятельности крупных международных корпораций мелкие предприниматели часто закрывают

свое дело. Происходит также увеличение числа "служащих", то есть лиц, не обладающих средствами производства <sup>1</sup>. Но вопрос, в какой степени "рабочий класс" в смысле марксового определения классов будет стремиться (и обладать возможностью) к совершению всемирной революции, которая бы вела к бесклассовому, разумному и гуманному обществу, в лучшем случае, мягко выражаясь, остается открытым.

Далее, некоторые ученые утверждают, что теория Маркса является неправильной, так как

революция произошла в неразвитой России, а не в странах с наиболее развитым капитализмом. На это возражение ответил Ленин, указав, что капитализм следует рассматривать как международную систему. Во всемирном масштабе капитализм являлся очень зрелым, хотя это и не относилось к России. Революция произошла в стране, где капитализм был самым слабым, то есть в России <sup>2</sup> .

В настоящее время понятие класса и, следовательно, понятие классовой борьбы являются проблематичными. В той степени, в которой понятие

класса определяется через отношение собственности на средства производства, ряд проблем возникает и в современном капитализме.

Так, лица, которые занимаются бизнесом, могут не быть его владельцами. В принципе, занятые в бизнесе вообще могут не иметь в нем какой-либо личной "собственнической заинтересованности". Они могут заниматься им потому, что наняты в силу их квалификации и подготовки, а не по праву наследования собствен-

1 Если мы хотим "сохранить" марксово понятие класса, ограничивая его отношением собственности на средства производства, то возникает следующий вопрос: Будет ли такое понятие класса достаточно содержательным? Ведь согласно ему, и рабочий на автомобильном заводе в Детройте, и служанка в индийском штате Керала являются "пролетариями". Но не упускаем ли мы при этом весьма существенные различия между ними, которые нельзя объяснить только такими факторами, как идеологическая обработка. Эти различия воплощены в конкретных материальных структурах - например, в разных уровнях потребления и доступа к ресурсам.

2 См. Письма к Вере Засулич. - К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. Т. 19. - С. 250-251; Т. 35. - С. 136-137.

Ссылки на произведения К. Маркса и Ф. Энгельса в дальнейшем даются по этому изданию.

548

ности. Они могут получать относительно фиксированное жалованье, то есть не обязательно автоматически соответствующее уровню прибыли. Следовательно, проблематично говорить, что капиталисты, которые формально владеют средствами производства, являются лицами, решающими, как использовать эти средства. По крайней мере, необходимо различать формальное владение средствами производства и их фактическое

использование. К этому можно добавить, что, хотя сегодня эти функции часто разделены между двумя группами, обе они при этом действуют в рамках капитализма.

Современный капитализм отнюдь не является чистой рыночной системой, так как во многих случаях в нем существуют монополии и государственное вмешательство. Можно даже сомневаться в том, до какой степени предприниматели действуют в соответствии с "принципом банкротства". Когда частному предприятию угрожает банкротство, его администрация часто обращается к политическим



деятелям и объясняет, что рабочие места находятся под угрозой сокращения. Оказание экономической поддержки в виде различных правительственных программ типа налоговых скидок, субсидий и т.д. становится, таким образом, частью игры по сохранению жизнеспособности бизнеса. Можно также добавить, что система личных связей между бизнесменами, по-видимому, также является важным фактором экономических отношений, которые не сводятся к конкуренции и монополизации.

Это означает, что менеджер, которому нет необходимости владеть

средствами производства и чья заработная плата не зависит от изменяющейся прибыли, не всегда вынужден следовать правилам "капиталистической системы". Следовательно, проблематично утверждать, что владельцы и управляющие вместе образуют класс капиталистов, потому что должны действовать согласно капиталистическим принципам. Это утверждение должно быть уточнено и конкретизировано перед тем, как мы решим, в каком смысле оно может быть истинным или ложным.

Если классовая принадлежность определяется на основе того, кто

получает прибыль, то мы сталкиваемся с иными проблемами.

549

Рабочий производит прибавочную стоимость. Капиталист получает прибыль. Но как быть с теми, кто получает заработную плату в общественном секторе и не работает на капиталиста, то есть с теми, кто не производит прибыль непосредственно? Эта группа так называемой непроизводительной рабочей силы значительно выросла численно благодаря возникновению "государственно-организованного" общества. К этой группе

принадлежат государственные служащие всех видов в сферах обороны, образования, науки, управления, здравоохранения и т.д. К какому классу они принадлежат? Ведь между ними существуют очень большие различия в уровне заработной платы, образования, не говоря уже об установках. Общим для этой группы является то, что ее члены тем или иным образом способствуют функционированию системы. Можно сказать, что они обеспечивают лучшую эффективность производства для рабочих, которые создают прибыль.

В заключение мы можем спросить, вся ли прибыль основана на эксплуатации рабочих, или, возможно, некоторая часть сверхприбыли является результатом нещадного использования природных ресурсов, то есть их безжалостного истощения и бескомпенсационной, невосполнимой эксплуатации. Такая "сверхприбыль" может приносить рабочим выгоду в виде увеличения их заработной платы (см. уровень зарплаты в такой нефтедобывающей стране, как Кувейт). В этой ситуации рабочие и служащие как получатели заработной платы и капиталисты как получатели прибыли находятся в

одном и том же положении.

Выше мы указали на некоторые проблемы, связанные с марксовым учением. Подлинное разъяснение проблемы предполагает ее научное исследование. Мы только напомним читателю, что понятия типа класса и классовой борьбы не являются ясными и самоочевидными. Это означает не то, что "классы" и "классовая борьба" не существуют, а то, что необходимо разъяснение как того, что может подразумеваться под этими словами, так и того, как оценить в каждом отдельном случае

плодотворность этих основных понятий<sup>1</sup>.

Маркс упускает из виду значение природных факторов.

Первостепенную роль для Маркса играет взаимосвязь между производительными силами и производственными отношениями. Он, по-видимому, не придает особого значения природным факторам. К ним относятся сырье, климат, воздух, вода и т.д. Они, конечно, необходимы для экономики. Но Маркс в основном рассматривал эти факторы в качестве постоянных, неизменных и, следовательно, таких, которым

человек мало чем мог навредить. Во времена Маркса такое представление было достаточно оправ-

1 Более детально о понятии класса и его отношении к политическим фактам см. N. Poulantzas. Political Power and Social Classes. London, 1978. См. также К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. - К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 8. С. - 115-217.

550

данным, и потому в предсказаниях Маркса не было ничего, что указывало бы на важные изменения в этой области. Маркс предсказывал, как мы знаем, что капитализм "взорвется", помимо прочего, из-за



перепроизводства. Кризис капитализма привел бы к революции, потому что капитализм слишком иррационален, чтобы предотвратить перепроизводство. В этом Маркс оказался не прав. Вплоть до сего дня капитализм сумел избежать такого кризиса путем создания потребительского общества во многих странах <sup>1</sup> .

Одновременно выяснилось, что бывшие восточно-европейские социалистические, страны оказались неспособными решить экологические проблемы разумным и эффективным путем. Печальным

примером является загрязнение окружающей среды в Польше и бывшей Чехословакии. Итак, экологический кризис не является внутренней проблемой капитализма. Жесткие системы управления в бывших социалистических государствах ясно показали, что "природные условия" породили трудности для марксизма даже на его родной почве.

## **Энгельс - семья с марксистской точки зрения**

Фридрих Энгельс познакомился с Марксом в начале 1840-х гг. Оба они были немцами, но прожили в Англии

большую часть своей жизни. Энгельс написал вместе с Марксом такие важные работы, как Немецкая идеология и Коммунистический манифест. После смерти Маркса (1883) он издал второй и третий тома Капитала (Das Kapital). Энгельс также написал несколько важных собственных работ, в частности по философии природы и по проблемам семьи. Он считается классиком марксизма.

В своей философии природы Энгельс пытался показать, что природа (а не только общество и история, как в учении Маркса) является диалектической. Его учение о

диалектике природы спорно, так как многие ученые рассматривают идею о диалектическом характере природных процессов в качестве спекулятивной и

1 Кризис, свидетелями которого мы являемся, более серьезен, чем кризис, предсказанный Марксом. Дело в том, что разрушение окружающей среды и природных ресурсов подрывает самые основы жизни, в том числе и для будущих поколений. Вопреки различным экономическим, политическим и этническим конфликтам людей объединяет долговременный общий интерес в выживании человеческой расы. Но нет никакой гарантии, что будущее не завершится варварством.

ненаучной. Основные возражения заключаются в том, что учение о диалектике природы размывает различие между обществом и природой (между субъектом и объектом) и не согласуется с современным экспериментальным естествознанием. Но с точки зрения гегелевского идеализма, "снимающего" резкое различие между субъектом и объектом, это учение может быть философски осмысленным.

В работе Происхождение семьи, частной собственности и государства (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 1884) Энгельс, используя современную ему этнографическую литературу (особенно труды Льюиса Моргана, Lewis H. Morgan, 1818- 1881), стремился показать, что семья, и особенно положение женщины, претерпели историческое развитие, которое, в свою очередь, определялось развитием способов производства, и особенно форм собственности. Его точка зрения является марксистской в том смысле, что он описывает развитие семьи в

свете развития экономики от первобытного общества до общества последней четверти XIX в. Наряду с ростом торговли и денежного обращения происходит и крупный социальный сдвиг от родового общества, основанного на экстенсивном натуральном хозяйстве, к индустриальному классовому обществу. Это изменяет не только классовый характер государства и вид экономической эксплуатации, но и отношения внутри семьи и между разными поколениями. Целью Энгельса было доказать, что историческое развитие ведет к "патриархальной семье" и к

"всемирно-историческому поражению женского пола" <sup>1</sup>, в том смысле, что усиливается притеснение и эксплуатация женщин. В его время в моногамной семье, принадлежавшей среднему классу, муж зарабатывал деньги, а жена вела домашнее хозяйство, или, по крайней мере, в зависимости от социального положения семьи, оставалась дома. В этой связи Энгельс подчеркивает, что женщины стали экономически зависеть от мужчин и, следовательно, стали подневольными людьми. В качестве контраста из прошлого он изображает более раннее общество,



основанное на "материнском праве"

2 . В качестве же контраста из будущего - рисует коммунистическое общество, в котором женщины уже не будут посредством института брака материально зависеть от мужчин. Государство, а не семья, будет нести экономическую ответственность за воспитание детей. Исчезнет различие между детьми, рожденными в браке и вне его. Таким образом, согласно Энгельсу, женщины станут свободными, а отношения между женщинами и мужчинами будут основаны на подлинной любви.

1 Ф.Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. - К.Маркс и Ф.Энгельс. Т. 21. - С. 23-178.

2 Здесь Энгельс исходит из современных ему этнографических исследований (Морган). Выражение "материнское право" принадлежит швейцарскому историку права и религии Иоганну Якобу Бахофену (Johann Jakob Bachofen, 1815- 1887), издавшему в 1861 г. книгу *Das Mutterrecht* по истории семьи.

552

Итак, Энгельс способствовал дебатам об экономической основе различия женской и мужской ролей и притеснения женщин. Он также поддерживал идею о том, что в

конечном счете правительственные программы социального обеспечения заменят (и в конце концов разрушат) институт традиционного брака, основанного на доходах мужа.

Сформулируем следующий краткий вывод. Ориентированные на право теоретики (Джон Стюарт Милль, Гарриет Тейлор и др.) в значительной степени сосредотачиваются на юридическом равенстве (всеобщее избирательное право и т.п.), а экзистенциалистские мыслители (Симона де Бовуар, Simone de Beauvoir, 1908- 1986, и др.) концентрируются на борьбе за признание социальной

идентичности мужчин и женщин. В то же время марксистские теоретики акцентируют внимание на классовых (социальных и экономических) условиях эксплуатации и дискриминации.

Марксистская перспектива, согласно которой корень зла лежит в историческом развитии способов производства, ведет к идее, что изменение положения женщин может быть достигнуто лишь с изменением экономических и социальных условий <sup>1</sup>. Ни политические действия, направленные на изменение законов

и норм, ни "борьба за признание" (в смысле Гегеля) и изменение социальных ролей не дадут желаемого результата.

553

## **ГЛАВА 22.**

# **КЪЕРКЕГОР - СУЩЕСТВОВАНИЕ И ИРОНИЯ**

**Жизнь .** Серен Кьеркегор, или Киркегор, или Киркегард (Seren Kierkegaard, 1813-1855) родился в Копенгагене во времена депрессии, последовавшей за наполеоновскими

войнами. Его отец был выходцем из беднейшего района Западной Ютландии. Несмотря на это, он стал достаточно богатым столичным предпринимателем, сумевшим неплохо вести дела в условиях экономического кризиса. Серен никогда не испытывал финансовых затруднений - всю свою короткую жизнь он прожил на отцовское наследство. Однако его детские годы сопровождались духовными кризисами. Отец был властен и меланхоличен. Смерть и несчастные случаи преследовали семейство. В юном возрасте Серен испытал душевное страдание и вырос

чувствительной интравертной личностью.

Внешне он вел довольно простую жизнь. Его занятия включали теологию, по которой он получил диплом в 1840 г., и философию, по которой год спустя он защитил степень магистра за работу О понятии иронии. С постоянной оглядкой на Сократа (От Begrebet Ironi). Он обладал изящным стилем, отчасти ироническим, отчасти полемически вызывающим.

Кьеркегор совершил две поездки в Берлин, атмосфера которого была пронизана спекулятивным духом гегелевской философии.

Он сам был ответственен за драматические события его жизни. В частности, это касается его отношений с Региной Ольсен (Regine Olsen, 1823-1905), с которой он был помолвлен. Однако почти сразу после помолвки он пришел к выводу о невозможности совместной жизни с ней, потому что не мог бы жить ни с кем. Чтобы разорвать помолвку, он повел себя по отношению к ней недопустимым образом.

Последовавший за этим скандал оказал сильное влияние на Кьеркегора. Декларированная резкость характерна и для его полемических работ, особенно



заметок в связи со смертью епископа Мюнстера (Mynster, ум. в 1854), опубликованных в 1854 г. Мюнстер был духовным наставником его отца, но Кьеркегор считал себя обязанным прореагировать на то, как, по его мнению, извращается христианство в Дании. Кьеркегор умер во время этого конфликта.

554

**Труды** . Кьеркегор был трудолюбивым автором, который придавал своим произведениям литературную форму, искрящуюся иронией и полемичностью. Он часто прибегал к псевдонимам. Среди его

наиболее известных работ упомянем: Либо - либо, также Или - или (Enter) - Eller), Страх и трепет (Frygt og Bosven), Понятие страха (Begrebet Angst), Философские крохи (Philosophiske Smuler), Завершающее ненаучное послесловие (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift). Все они написаны в 1843- 1846 гг. За ними последовали Болезнь к смерти (Sygdommen til Døden, 1849) и Точка зрения (Øjeblikket, 1855). Собрание его сочинений состоит из 20 томов. Дневники Кьеркегора вышли в свет спустя четверть века после его кончины.

## **Непосредственная и экзистенциальная коммуникация**

И как личность, и как автор  
Кьеркегор был полон противоречий.

Прежде всего мы имеем в виду  
противоречия между установкой на  
рефлексивность и застенчивость,  
установкой на само-вопрошание,  
центрированной вокруг <sup>1</sup> чувств  
вины и страдания, и выражением  
самоуверенности, отмеченного  
потребностью в индивидуальной  
свободе и автономии. Обе эти  
позиции Кьеркегор унаследовал от

своего воспитания и окружения. Они порождены как протестантским пиетизмом, так и напористостью зарождавшейся буржуазии и ее способностью защитить свои права.

Эти противоречия сказываются и на кьеркегоровском отношении к Гегелю и Романтизму. Присущие ему определенные романтические черты отражены в представлении о нем как об эстетствующем представителе богемы. Но у него есть и антиромантические особенности, связанные с подчеркиванием им позитивного аспекта повседневных и конкретных событий. Иногда он использует слова и выражения,

которые напоминают терминологию немецких идеалистов ("субъективное" и "объективное", "индивидуальное" и "универсальное" и т.п.). Однако он направляет свою критическую иронию против Гегеля и спекулятивной философии.

Эти переплетающиеся друг с другом противоречия между пиетизмом и автономией, идеализмом и романтизмом подводят Кьеркегора к разработке новой оригинальной экзистенциальной перспективы<sup>1</sup>. Он выступает страстным сторонником откровенного раскрытия и анализа нашего человеческого существования. (В современной

философии Кьеркегор рассматривается как основоположник экзистенциализма, см. Гл. 29). Но что такое человеческое существование и что относящееся к нему Кьеркегор считает важным?

<sup>1</sup> В качестве введения в философию Кьеркегора мы рекомендуем книгу J.Sfoks. Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet. København, 1983. Наше изложение следует этой книге. [Ср., в частности, p. 15].

555

Конечно, ответить на эти вопросы не так просто. Во-первых, Кьеркегор часто использовал псевдонимы -

такие, как Иоханнес Климакус (John/Johannes Climacus - имя мистика VI в., который описал тридцать ступеней лестницы на пути души к небу; греч. climax -- лестница ) и Константин Констанций (образ желанного и недостижимого постоянства). Значит ли это, что Кьеркегор не стоит за тем, что им написано?

Во-вторых , его работы написаны ироническим и литературным стилем. Он редко прибегает к традиционной философской прозе, особенностью которой является предъявление для обсуждения тех или иных утверждений.

Следовательно, трудно быть уверенным в том, что действительно хотел сказать Кьеркегор, даже если он считается "законным" автором (а не просто "издателем" работ, написанных под псевдонимом).

В-третьих , достаточно неясно, придерживался ли Кьеркегор одних и тех же позиций или же они менялись на протяжении его творческой жизни. Относился ли он более позитивно к конкретным жизненным проблемам в своих ранних работах, чем во время позднейших полемических атак на епископа Мюнстера и датских священнослужителей? Таковы



некоторые из основных открытых вопросов исследователей творчества Кьеркегора <sup>1</sup> .

Поэтому не удивительно наличие многих различных интерпретаций философии Кьеркегора. Ставится даже вопрос о том, можно ли говорить, что он занимался философией в обычном смысле этого слова.

В некотором смысле возможность многих интерпретаций входила в намерения Кьеркегора, как это следует, например, из его следующих слов: "В этих книгах, написанных под псевдонимом, нет ни единого

моего слова. У меня нет мнения о них, за исключением мнения свидетеля. У меня нет знания об их смысле, за исключением знания, которое я имею как читатель. Я не имею к ним ни малейшего отношения" <sup>2</sup> .

1 J.Sfoks. Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet. Kjjbenhavn, 1983. - С. 12-1-122, где выражается сомнение в том, менял ли Къркегор свои основные пред положения или нет.

2 Цит. по Kierkegaard. Ed. A. Nsss. - Oslo, 1966. - Р. 11. Отметим, что согласно Къркегору, следует различать три вида коммуникации. Непосредственная коммуникация (или познание чего-либо) осуществляется без какой-либо рефлексии

над ней (или ее осознания) и относится к первому виду. Рефлексивная коммуникация (познание) характеризуется тем, что в акте коммуникации/познания мы рефлекслируем над ней (осознаем ее). Она относится ко второму виду. Двойная рефлексивная коммуникация характеризуется нашей рефлексией над тем фактом, что мы рефлекслируем над коммуникацией (актом познания). Другими словами, такая коммуникация является рефлексией второго порядка - высшим видом экзистенциальной рефлексии (самосознание).

556

Использование Кьеркегором псевдонимов и литературных художественных приемов вызвано

подлинными трудностями передачи того, что он стремится сообщить. Он не пытается передать пропозициональные утверждения о чем-либо, пропозициональные утверждения, которые могут быть прочитаны и изучены другими. Он стремится содействовать экзистенциальному постижению того, что означает существовать в качестве человека. Это требует активного вовлечения [в рефлексия над самим собою], осуществления актов углубленного (интенционального) означивания самого себя. Читатель должен быть, с одной стороны, так сказать,

спровоцирован и соблазнен. С другой стороны, он должен быть освобожден для занятий собой и для саморазвития таким путем, на котором он способен к более "саморефлексивному" и искреннему способу видения и существования.

В обычной или в научной прозе мы можем довольствоваться "непосредственной коммуникацией". Она имеет место, например, когда мы говорим, что "среднеевропейское время сейчас двенадцать часов тридцать минут" или "ураган перемещается на юго-восток". Но этот вид непосредственной коммуникации не является

адекватным для выражения того, что имеет в виду Кьеркегор. Здесь необходимы другие, более поэтические формы выражения. Цель здесь не только в том, чтобы передать в сообщении утверждения о чем-то, а в том, чтобы пытаться передать авторскую установку в целом и "расположение духа", с позиций которых понимается состояние дел. Поэтому, когда дело касается человеческого существования, подлинной темой коммуникации является отношение к различным состояниям личности! Передача этого отношения таким способом, чтобы можно было

понять, чем оно является, требует иных, особых форм выражения по сравнению с информированием об объективном состоянии дел в мире. Желаящий передавать такие сообщения должен обладать литературным даром и рефлексивно относиться к себе и к другим. Поэтому Кьеркегор говорит о "двойной рефлексивной коммуникации".

Соответственно этому, реципиенту необходимы личные специфические усилия, чтобы усвоить то, что передается в акте такой коммуникации. Если реципиент понимает и усваивает сообщение

таким образом, что изменяет свое отношение к миру, то это становится всесторонним формативным процессом - частью реализуемого на протяжении всей жизни формативного задания жить как человек. Принципиально важно также и то, чтобы читатель (реципиент) был свободен в выборе своего личного отношения к тексту (сообщению). Речь идет о текстах, которые не могут принуждать читателя так, как это делают научные аргументы. Их автор не должен пытаться принудить читателя с помощью текста, потому что важно, чтобы сам читатель, взяв на себя



персональную ответственность, мог выбрать свое собственное отношение к тексту.

557

Это требует в равной мере и страстной вовлеченности, и рефлексивного дистанцирования. Взятые вместе, они порождают мучительную напряженность. Кьеркегор ни в коем случае не является вульгарным экзистенциалистом, признающим только нерефлексируемые и непосредственные переживания здесь и теперь. Не является он и приверженцем оторванной от мира

теоретической рефлексии. Страсть, пронизанная иронией, и присутствие без приближения - эти слова, по-видимому, наиболее характеризуют его творчество. Но используя подобные слова, мы начинаем изменять Кьеркегору! Ведь мы представляем его мысли с помощью простых и непосредственных утверждений.

Итак, с помощью пропозициональных утверждений мы уже начали изучать и объяснять задачу Кьеркегора и избранные им формы выражения. Его целью является передача и уточнение экзистенциального самопостижения

(self-insight), а средством для этого - использование риторики и иронии. Поэтому (в рамках саморефлексии и риторики) возникает вопрос относительно нашего понимания Кьеркегора. Так ли это или мы только так говорим? До сих пор Кьеркегор является частью философской традиции, занимающейся "скрытым знанием" (от Аристотеля до Хайдеггера) и пытающейся (в соответствии с Сократом и Витгенштейном) "показать" то, что не может быть предметом обсуждения с помощью суждений. Когда это сказано, мы должны попытаться использовать

кьеркегоровскую "двойную рефлексию" и ироническое дистанцирование. Пожалуй, было бы лучше вообще только процитировать Кьеркегора с тем, чтобы он сам смог объяснить свои идеи присущим ему способом.

## **Три стадии жизненного пути**

Но чтобы избежать проблем истолкования, если мы будем цитировать без комментариев Кьеркегора, очертим три различные интерпретации того, что он говорит о трех так называемых стадиях жизненного пути, а именно эстетической, этической и

религиозной. Таким способом мы попытаемся раскрыть некоторые трудности, возникающие при чтении его сочинений.

558

## **Назидательная интерпретация**

Кьеркегор настроен не только против современных ему спекулятивных философов, которые, по его мнению, забыли, что они сами существуют. Он критикует также определенный образ жизни, подчеркивая важность принятия индивидом экзистенциальной ответственности за свою собственную жизнь. Суть его

назидательного послания нам заключается в следующем: с помощью своего сознательного выбора стань той "уникальной индивидуальностью" (hin enkelte), которой ты являешься по своей сути. Речь не идет о выборе между вещами в мире или же между внешними действиями. Имеется в виду выбор экзистенциальной установки. Речь идет об обладании возрастающим экзистенциальным сознанием и в смысле поддержания рефлексивного отношения к самому себе, и в смысле реализации его со страстной обращенностью внутрь себя.

Таким образом, три стадии не являются просто тремя этапами в развитии, которые мы все более или менее автоматически проходим, подобно этапам социально-психологического созревания. Три стадии представляют различные установки, или способы бытия. Эти три различные установки целиком и полностью нас формируют подобно горизонтам, которые накладывают отпечаток на все происходящее в нашей жизни. Наша жизненная установка является либо эстетической, либо этической, либо религиозной. Следовательно, мы не можем выбирать между ними

подобно тому, как мы можем выбирать один из трех сортов сыра в супермаркете. Ведь не существует никакой нейтральной позиции вне этих трех установок. (По этой самой причине даже только что сказанное не может быть сказано! Именно по этой причине Кьеркегор, используя ироническое дистанцирование и демонстрируя примеры различных жизненных установок, применяет косвенную форму выражения и прибегает к перу Йоханнеса Климакуса и др.).



Эстетическая стадия характеризуется тем, что все переживается с отдаленной и потворствующей желаниям перспективы. На этой стадии индивид не относится к жизни с высоты этических требований, но остается пассивным наблюдателем, как это бывает при восприятии произведений искусства. Мы наблюдаем трагедию и комедию жизни, но реально в них не участвуем. Это позиция рефлексирующего и невовлеченного представителя богемы, который ищет красивого и возвышенного, но не хочет озаботиться ответственностью и обязанностями, характеризующими

как жизнь буржуа, так и этическую стадию.

Итак, "эстет" находится и в привилегированном, и в подавленном положении.

Привилегированном - потому, что он вне забот и обязанностей, подавленном - потому, что этот способ жизни становится пустым и отмеченным печатью отчаяния.

"Этик" решил сказать "да" своей жизни в том смысле, что лично принял решение сам нести за нее ответственность, несмотря на то, что многие факторы находятся вне сферы его контроля. Мы все рождены и

живем в специфических  
обстоятельствах и в состоянии  
изменить и, возможно, улучшить  
лишь некоторые из них. Когда этик  
выбирает себя, он делает это не в том  
иллюзорном смысле, согласно  
которому все можно изменить  
своими собственными усилиями, как  
если бы он был Богом, а в том  
смысле, что он относится к жизни со  
страстью и экзистенциальной  
вовлеченностью, то есть его  
действия - это его собственные  
действия и его смерть - это его  
собственная смерть. Речь идет об  
этических принципах, основанных  
на определенном виде моральной

воли (или *Gesinnung*). Но в противоположность кантовской этике, также исходящей из моральной воли, здесь говорится о собственной установке, а не о категорическом императиве или других используемых нами универсальных этических принципах. Здесь значима прежде всего обращенность внутрь себя (*inwardness*). И как можно было бы ожидать от этики, основанной на моральной воле и в этом смысле противоположной консеквенциональной этике [ср. утилитаризм], следствия наших действий не играют решающей роли.

Именно этим этик отличается от хорошего гражданина. Внешне они могут выглядеть одинаково. Но только внешне, поскольку различаются внутри. Этика отличают этические жизненные установки и экзистенциальная страсть.

Эстет, как пчела, перелетает с одного цветка на другой. Он свободно перебирает различные варианты и различные роли. Сегодня останавливается на одном, завтра - на другом. Он всегда в поисках новых жизненных переживаний. Этик придает жизни смысл, следуя выбранной им дороге. Жизнь становится осмысленной благодаря

его страстной вовлеченности в его жизненный проект. Жизнь этика характеризуют ответственность и долг как интегральные элементы его этической жизненной установки, а не внешние требования.

560

Так как эстетическая и этическая жизненные установки фундаментально различны между собой, то переход между ними не происходит посредством аргументации или процессов естественного созревания. (Это, так сказать, вопрос о двух несоизмеримых парадигмах, если

использовать терминологию из философии науки, см. Гл. 29). Согласно Кьеркегору, переход происходит посредством экзистенциального скачка, а не с помощью аргументов или путем естественного созревания.

Религиозная стадия характеризуется тем, что экзистенциальная вовлеченность не ограничивается одним лишь индивидом, но распространяется и на веру в живого Бога. Эта вера не является предметом объективного знания. Не является она и результатом интеллектуального постижения. Речь идет об особом уникальном качестве нашего

отношения к жизни, к самим себе и ко всему остальному. Внешне религиозный человек может не отличаться от этика или от хорошего гражданина. Но опять-таки это только внешне. Внутренне они радикально различны. Это как раз тот случай, когда все говорят, что верят в одного и того же Бога. Однако их разделяет различное отношение к Богу - сила их страсти, направленной на исторически-конкретного Бога и на их собственное существование.

Такова так называемая назидательная интерпретация трех стадий.

**Синтезирующая интерпретация**



Назидательная интерпретация подчеркивает прерывистый характер отношения между тремя стадиями - они связаны качественными скачками. Следовательно, принципиально важным оказывается экзистенциальный выбор.

Фактически невозможно говорить обо всех трех стадиях и сравнивать их (как мы это сделали выше).

Поэтому необходима поэтическая форма выражения. С помощью опосредованной коммуникации и персональных усилий каждый человек свободен лично выбрать ту или другую стадию. Тот, кто увидел это, перестал быть наивным и

должен лично взять на себя  
экзистенциальную ответственность  
за свою собственную жизнь. Здесь  
имеется в виду не только то, что мы  
внешне Должны отвечать за нашу  
жизнь, но и то, что мы должны  
растить себя и внести свою долю в  
создание того, в чем мы нуждаемся.

561

Но также можно сказать, что  
Кьеркегор говорит здесь о  
качественно различных уровнях. Так,  
религиозная стадия выше и в смысле  
постижения, и в смысле качества  
жизни, чем этическая стадия,  
которая, в свою очередь, выше, чем

эстетическая. Поэтому речь не идет о выборе между различными жизненными установками одного уровня. Так, можно говорить об относительно положительном развитии при переходах от эстетической к этической стадии и далее к религиозной. Это не означает что отрицается существование скачков и что речь идет о простом процессе созревания и переходах, опосредованных аргументацией. Не происходит также снятия без остатка эстетической жизненной установки в этической, а затем их обоих в религиозной, как это было бы в случае гегелевского синтеза, при

котором более низкие уровни сохраняются в более высоких уровнях. Тем не менее при продвижении от эстетической через этическую к религиозной стадии должно быть так, чтобы мы были в состоянии ретроспективно признать, что достигли более высокого уровня. Что бы еще могли в этом контексте означать разговоры о более высоком уровне? (Например, мы могли бы, по-видимому, сказать, что этот уровень подобен результату успешного психоаналитического лечения. Когда пациент выздоровел и находится в нормальном состоянии, он видит, что раньше жил в мире

иллюзий. Но это понимание не могло бы возникнуть у него на ранней стадии, на которой он ; испытывал только чувство неопределенного дискомфорта).

В этом смысле можно истолковать три стадии как этапы прогрессирующего синтеза. Мы могли бы утверждать, что именно это имел в виду Кьеркегор. Но эта интерпретация удаляет нас от экзистенциального подхода и ведет к теории рефлексивных типов постижения, лежащих в основе различных жизненных установок. В результате мы оказываемся ближе к

Гегелю, чем это могло бы понравиться Кьеркегору.

## **Иронически-рефлексивная интерпретация**

Хороший гражданин может верить в Бога и ходить в церковь, быть ответственным и преданным долгу и кроме того знать, как > развлекаться и наслаждаться красотой. Внешне не должно быть большого различия между общительным гражданином и эстетом, или между этиком и тем, кто религиозен. Различие, как мы уже говорили, лежит внутри них или в их жизненных установках.

Итак, эстет отличается от гражданина не тем, что первый любит красоту, а второй - нет, а тем, что эстет обладает иронически-рефлексивным отношением к жизни. Тогда как гражданин спонтанно ведет свои повседневные дела и переживает за последствия того, что делает, эстет придерживается дистанцированного отношения ко всему происходящему. Эстет смотрит на все мирские дела, как на не обладающие в основном какой-либо важностью. Поэтому не имеет никакого значения, какими окажутся

последствия. Так понимаемый эстет является воплощением европейского нигилизма в ницшеанском смысле [см. Гл. 24]. Никакие ценности не являются более ценными, чем другие. Они равнозначны и принципиально не имеют никакого значения.

Говорим ли мы здесь о выборе, а именно о выборе, который влечет то, что все ценности, так сказать, будут одинаково ценными? Или мы говорим о постижении, а именно о постижении той истины, что все ценности являются одинаково значимыми? Независимо от того, на какой ответ делать акцент, эстет при



такой интерпретации отнюдь не предстает в виде того, кто прежде всего наслаждается жизнью, любит красоту и удовольствие. Он оказывается человеком, внутренне дистанцировавшим себя от жизни, человеком, считающим, что жизнь этически пуста в том смысле, что все оказывается принципиально равноценным (gleich-gultig). Далекий от того, чтобы немедленно срывать цветы наслаждения, которые предлагает ему жизнь, эстет оказывается ближе к рефлексирующему цинику, который героически придерживается уверенности, что жизнь фактически

лишена объективного смысла. Это внутреннее отчаяние эстета радикально отличает его от занятого и ответственного гражданина.

Скачкообразный переход на этическую стадию не есть вопрос выбора лучших ценностей в противоположность худшим. Он характеризуется тем, что индивид сам выбирает в качестве жизненного проекта. Речь здесь не идет о выборе конкретных проектов, подобных отдельным профессиям или формам жизни. Мы говорим о внутреннем, или экзистенциальном, выборе, в результате которого так меняется наша жизненная установка, что мы

становимся иными, утверждая нашу жизнь как нашу собственную жизнь. Здесь необходимо использовать разве что суггестивные термины, так как для того чтобы понять о чем идет речь, необходим личный опыт, связанный с таким выбором. Но вероятнее всего, что большинство людей, живущих самостоятельной жизнью, в определенной степени понимают, о чем идет речь.

Ключевыми словами здесь могут быть "самосознание" и "стремление вести свою собственную жизнь". Или, как часто говорил Кьеркегор, этими словами являются "страсть" и

"искренняя обращенность внутрь себя".

563

По сравнению с эстетом этик более вовлеченно относится к жизни. В этом смысле он может преодолеть терзающее эстета экзистенциальное отчаяние. Но снова внешнее отличие от добропорядочного гражданина довольно незначительно. Отличие всегда заключается во внутреннем.

Итак, этик является той "уникальной индивидуальностью" (hin enkelte), которая живет страстной и рефлексивной жизнью, совершая

непрерывно все новые усилия. Внешне он является членом социальной общности, как и все другие добропорядочные люди. Внешне этик не эксцентричен. Но если ограниченный буржуа в определенном смысле ведет бездеятельную внутреннюю жизнь, то в экзистенциальном смысле этик в качестве "уникальной индивидуальности" обладает пробудившимся внутренним я.

Переход на религиозную стадию - это прыжок в неизвестность. Он совершается без гарантий со стороны объективного знания, без убедительных аргументов и при

полном отсутствии представления о том, что ожидает нас после завершения этого прыжка. По-видимому, мы можем предположить, что во время этого прыжка этик будет охвачен полным отчаянием: все зависит только от тебя самого, и все может разбиться вдребезги. Только с помощью веры в конкретно-исторического Бога индивид находит якорь спасения в Универсальном, раскрывает временное в Вечном.

Конкретно-исторический Бог - это Христос, который есть не доктрина, а жизнь. Верить в Него - не значит знать что-нибудь о чем-то, потому что Христос Властитель есть не

нечто, а Кто-то - так сказать,  
одновременно и Субъект и  
Отношение. В вере человеческое  
отношение становится  
Богоотношением в форме  
бесконечной страсти. Вот что для  
Кьеркегора означает "быть в истине",  
то есть иметь обращенное во внутрь  
и интенсивное богоотношение с  
конкретно-историческим Богом.

В этом для Кьеркегора, как  
христианина, состоит подлинная  
задача. Философские и литературные  
аспекты приобретают значение  
только в рамках этой религиозной  
перспективы.

Резкое разграничение веры и разума, веры и внешних действий лежит в рамках протестантской традиции, к которой принадлежал датский пиетизм Кьеркегора. Но сам он не был защитником морализаторского протестантизма. Для Кьеркегора нравственно

564

определяющими не являются ни добрые дела (хорошие следствия), ни хорошие принципы (категорический императив или Десять Заповедей). Для него решающим является только самостоятельный сознательный



выбор собственной жизни. Это - пиетизм, но не пуританизм. Это - искренняя обращенность внутрь себя, а не хорошее поведение на рынке и в браке.

Итак, Кьеркегор не является "аскетом" и не отрицает общество. И этически, и религиозно решающими факторами для него являются индивидуальная жизненная установка и отношение к Богу. В качестве формы протестантизма такая позиция не является ни восторженным и эмансипированным христианством (Grundtvig), ни аскетическим и морализирующим христианством. Это - христианство

экзистенциальной боли, борющееся с чувством вины и страха, но обладающее страстным и иронически-рефлексивным отношением к себе и конкретно-историческому Богу.

## **Субъективность есть истина**

Кьеркегор оперирует с двумя понятиями истины. Понятие "объективной истины" предполагает, что суждения истинны, если они соответствуют фактическому состоянию дел. Это понятие лежит в основе так называемой корреспондирующей теории истины: утверждения являются истинными,

когда то, что ими утверждается, соответствует реальному положению вещей. Когда я говорю: "доска зеленая", то это. утверждение является истинным, если доска действительно зеленая. Итак, в этой теории речь идет о соответствии (корреспонденции) между суждением и описываемым им состоянием дел. Другими словами, "объективная истина" - это "научная" истина, которая говорит о том, что есть на самом деле.

Иное понятие истины применяется для характеристики качества наших отношений к миру. Речь здесь идет о "субъективной истине".

"Субъективная истина" - это экзистенциальное качество человеческого отношения к тому, что осознается, к тому, во что верят. Когда мы искренни и обращены в наших отношениях к миру внутри себя, то мы живем в истине [существуем в состоянии, адекватном самому себе]. Речь идет не о пропозициональном соответствии с внешним состоянием дел, а об интенсивности наших собственных отношений, нашего собственного существования. В этом смысле мы можем, например, говорить об "истинной

любви". При использовании этого понятия истины речь идет не об утверждении чего-либо, а о качестве отношения человека к самому себе.

Когда затрагиваются этические и религиозные темы, встает вопрос о том, как относиться к жизни и к живому Богу. Как раз в этих ситуациях особенно важно сосредоточиться на "субъективной" истине.

Следует отметить, что выражение "субъективная истина" не подразумевает чего-то ложного, то есть не являющегося "объективно" истинным. Это выражение

используется для обозначения решающей роли в рассматриваемых ситуациях человеческих отношений, субъективности.

Человеческие отношения, субъективность, играют решающую роль по двум причинам. Во-первых, при обсуждении этических и религиозных проблем не существует объективного состояния дел или аргументов, которые могли бы быть использованы для их разрешения. Во-вторых, при таком обсуждении в фокусе находится именно страстная и внутренняя жизненная установка. Мы уже обсудили вторую причину.

Теперь кратко остановимся на первой.

В научном плане Кьеркегор рассматривает "объективную" истину с точки зрения бесконечного приближения. В этом плане говорят о гораздо более всесторонних и сложных состояниях дел, чем в нашем примере с зеленым цветом доски. Речь идет о сложных теориях, которые мы никогда не сможем полностью подтвердить, но которые мы только проверяем в ходе непрекращающегося исследования. В этом смысле мы способны приближаться к истине. Но, согласно Кьеркегору, мы никогда не достигнем

окончательного и абсолютно определенного знания с помощью такого научного подхода. Поэтому всегда будет существовать различие между знанием, основанным на научных исследованиях, и личной верой в личного Бога. Согласно Кьеркегору, научные аргументы независимо от способа их проверки никогда не будут иметь решающего значения в религиозной сфере.

Но Кьеркегор все же не думает, что христианская вера является только вопросом "субъективной" истины, то есть обращенного во внутрь и страстного вероотношения.

Кьеркегор верил в жизнь и смерть



Христа как "объективную" истину. Она является не вымыслом, а историческим событием, которое постигается верой.

566

Итак, Кьеркегор оперирует различными альтернативами. Мы можем иметь субъективно истинную установку по отношению к объективной истине (ею обладает искренне верующий христианин по отношению к христианскому Богу). Мы можем иметь субъективно истинную установку по отношению к объективной неистине (ею обладает подлинно верующий язычник по

отношению к своему идолу). Мы можем иметь субъективно неистинную установку по отношению к объективной неистине (экзистенциально ложная молитва язычника по отношению к его идолу). Мы можем иметь субъективно неистинную установку по отношению к объективной истине (экзистенциально неискренняя молитва христианина по отношению к христианскому Богу).

Главная цель Кьеркегора не в том, чтобы сказать нечто об "объективной", будь-то научной или религиозной истине, а в том, чтобы показать, насколько важной является

"субъективная" истина. Но (конечно же) все гораздо сложнее, так как Кьеркегор видит человеческую жизнь наполненной парадоксами и противоречиями. Не в последнюю очередь и христианская вера есть и становится парадоксом. В конечном счете, вера оказывается трудной проблемой для самого мышления. Вот почему важно придерживаться того мнения, что жизнь характеризуется скачками, которые не могут преодолеть никакие аргументы и никакие процессы созревания. Страстная вера в конкретно-исторического Бога является наивеличайшим и

наиважнейшим из всех парадоксов и скачков. [Ср. с аналогичными мыслями католического мыслителя Паскаля, Гл.10].

## **Демократия как демагогия**

Часто считают, что в Новейшее время все образованные и мыслящие люди были сторонниками демократии. Как только демократия появилась на свет, сразу все (по крайней мере те, кто был умен и бескорыстен) поняли, насколько она хороша.

Но это неверное мнение. В определенном смысле Кьеркегор был воинствующим противником демократии. Он восхищался просвещенной абсолютной монархией, которая существовала в Дании до принятия конституции 1849г. Можно сказать, что именно эта конституция ввела в Дании демократию.

Необходимо подчеркнуть, что датский абсолютизм первой половины XIX в. представлял собою просвещенную и умеренную форму правления. И для Кьеркегора было непостижимым, что каждый должен

участвовать в политической жизни. Те, кто правили, делали свое дело в основном хорошо.

567

Вряд ли в Дании тех времен каждый индивид стремился участвовать в повседневных политических делах. Но, согласно Кьеркегору, каждый индивид должен был прежде всего активно облагораживать свою внутреннюю жизнь. Политические склоки могут отвлекать от того, что существенно. И наконец, Кьеркегор боялся, что демократия станет на практике демагогией, то есть возникнет общество, в котором

личной целостности (personal integrity) индивида будет угрожать тенденция к одобрению "правильных" мнений и конформизму. Это привело бы к увеличению степени отчуждения и экзистенциального отчаяния.

Суебливый и беспокойный буржуа вместе с суебливым и даже более пустоголовым политиком-любителем распространились бы в обществе и отодвинули в сторону подлинно экзистенциальные жизненные установки.

Таким образом, кьеркегоровская критика зарождавшейся демократической формы правления

была частью его общего критического анализа отчуждения и экзистенциального отчаяния. Человек утрачивает себя в несущественном и мелочном не только на рынке и на рабочем месте, но также в политике и в общественной жизни. В результате отстраняются самые глубокие жизненные отношения. Жизнь фактически становится обедненной.

В силу исторических причин Кьеркегор не мог использовать эмпирическую социологию ни для поддержки, ни для критики. Современные демократы, возможно, увидели бы в кьеркегоровском



выступлении против демократии  
реакционный духовный  
индивидуализм. Но, будучи  
просвещенными демократами, мы  
должны ознакомиться с его  
аргументами. Лишь после этого мы  
будем знать, в чем он ошибался, если  
он вообще ошибался. Во всяком  
случае критический анализ так  
называемого массового общества  
никоим образом не является  
устаревшей темой. Скорее, наоборот  
[см. Гл. 27 и 29].

568

## **Глава 23.**

# ДАРВИН - СПОР ВОКРУГ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА

**Жизнь .** Чарльз Дарвин (Charles Darwin, 1809-1882) происходил из известной британской семьи, внесшей значительный вклад в развитие медицины и естествознания. Вначале Дарвин изучал медицину, затем теологию и, наконец, (биологические) естественные науки. Будучи молодым ученым (1831г.), он отправился в почти пятилетнее путешествие на исследовательском корабле Бигл (Beagle). Во время этого путешествия

в его представлениях о жизни и ее формах произошли значительные изменения. До путешествия он придерживался мнения о неизменности биологических видов. Но большое количество собранного им в течение этой поездки материала, относящегося к Южной Америке и к островам в Тихом океане, заставило его изменить прежнюю точку зрения. Например, в результате изучения различий между родственными видами птиц на разных островах Галапагосского архипелага и различий между окаменелостями родственных вымерших видов млекопитающих в

Южной Америке он пришел к следующему выводу. Наилучшей гипотезой, объясняющей взаимосвязь между различными видами и средой их обитания, является представление о том, что виды не вечны и не неизменны, а эволюционируют путем приспособления к среде. Выросшая на основе этой гипотезы теория называется дарвинизмом.

В период сбора материала и выдвижения этой гипотезы Дарвин был молод, но ему потребовалось длительное время для ее разработки и обоснования. В течение этого времени он познакомился с теорией воспроизводства народонаселения,

выдвинутой Мальтусом (Гл. 16). Согласно этой теории, прирост населения осуществляется в геометрической прогрессии, а объем производства продовольствия может увеличиваться лишь в арифметической прогрессии. Отсюда следует, что всегда будет рождаться большее число людей, чем могут прокормить имеющиеся ресурсы. Следовательно, низшие классы обречены жить в бедности. Для Дарвина теория Мальтуса послужила основой объяснения эволюции видов: выживают наилучше приспособившиеся.

В 1859 г. Дарвин завершил работу Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life), вызвавшую бурные дебаты. Сам Дарвин предпочел воздерживаться от споров. Он обладал слабым здоровьем и использовал все свои силы для дальнейшего изучения растительных и животных видов. В 1881 г. им была выпущена книга, посвященная значению земляного червя для плодородия почвы.

**Труды** . Кроме уже упомянутых работ отметим Происхождение человека и половой отбор (The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, 1871) и Выражение эмоций у человека и животных (The Expression of Emotions in Man and Animals, 1872).

### **Естественный отбор и происхождение человека**

До Дарвина бытовало представление о неизменности естественных биологических видов. Конкретные

виды (лошадь, корова, коза и т.п.) обладают своими особыми формами и функциями, которые воспроизводятся именно внутри этих, а не других' видов. Данная точка зрения была представлена Аристотелем и Платоном, а также учением церкви, утверждавшим, что виды были созданы Богом.

Человек - это один из видов и в таком качестве понимался как неизменный и вместе с тем уникальный по сравнению с другими видами.

Дарвинизм смотрит на этот вопрос по-другому. Все виды возникли



путем развития, в ходе которого они приспособлялись к окружающей их среде. Следовательно, между видами существуют родственные отношения. С этой точки зрения, даже если между видами существуют важные различия, ни один вид, включая и человека, не обладает уникальным статусом.

Дарвинизм утверждает, что органическая жизнь эволюционирует. Виды возникают и формируются посредством адаптации к среде. Исходя из этого, мы можем объяснить многообразие видов как результат различий их сред обитания.

При этом считается, что каждый индивид обладает генетически обусловленными свойствами, несколько отличающимися от соответствующих свойств других индивидов того же самого вида. Кроме того, допускается, что все живые организмы проявляют тенденцию к воспроизводству большего числа потомков, чем может прокормить среда. (Поэтому часть потомства не выживает - если бы все икринки вырастали во взрослых рыб, то океаны кишели бы рыбой!). В результате разворачивается борьба за выживание, исход которой не является случайным. С течением

времени будут выживать те индивиды, которые обладают наиболее приспособленными к данной среде унаследованными свойствами. Индивиды, лучше приспособленные благодаря унаследованным свойствам, окажутся биологическими "победителями", будут жить и передавать дальше эти свойства своему потомству.

570

Итак, с течением времени происходит естественный отбор. Он подразумевает генетическую передачу благоприятных свойств,

которые позволяют определенному индивиду лучше адаптироваться к среде, чем индивидам того же вида, но не обладающим такими свойствами.

В течение больших промежутков времени и в уникальных жизненных условиях (например, на изолированном острове) может возникнуть новый особый вид. Первоначальный вид может продолжать существовать на материке, а промежуточные формы могут исчезнуть, тогда как новый вид продолжает жить на острове, где унаследованные им свойства

оказываются функционально важными.

Однако Дарвин ничего не знал о законах генетической наследственности. Он не был знаком с механизмом передачи свойств, о которой впервые заговорил в своей генетической теории Мендель (Gregor Mendel, 1822-1884). С ее появлением в дальнейшем дарвинизм приобрел новые основания и новые формы.

Итак, в рамках дарвинизма предстояло объяснить, как возникают изменения в наследуемых свойствах и как они передаются

потомству. Первый вопрос получил ответ в теории мутаций, а второй - в генетической теории.

В связи с этим возникает важный теоретический момент. Ни появление изменений в унаследованных свойствах благодаря мутациям, ни естественный отбор, который позволяет передаваться наиболее жизненно важным генетическим свойствам, не происходят в соответствии с желанием или целью. Мутация является "произвольным" (в смысле "непреднамеренности") событием и может быть объяснена с научной точки зрения. (Даже если ее и нельзя

предсказать, то ее можно объяснить по крайней мере ретроспективно. Иначе говоря, мы можем позже объяснить то, что случилось, хотя и не в состоянии предсказать заранее, когда и какая мутация произойдет). Естественный отбор является не "выбором", а природным процессом. Его можно объяснить функционально, то есть на основе реализуемых им функций, а не целей и намерений <sup>1</sup>. Таким образом, исключаются не только теологические объяснения, основанные на буквальном истолковании Библии, но и телеологические объяснения

органической природы.  
Телеологические объяснения,  
исходящие из целей и результатов,  
играют существенную роль в  
аристотелевской традиции, поэтому  
дарвинизм оказался активным  
участником революционного  
перехода от аристотелевской к  
галилеево-ньютоновской концепции  
научного объяснения.

1 См., например, J.Elster. Ulysses and the  
Sirens. - Cambridge, 1979. - Pp. 1-35.

571

Однако следует отметить, что в  
рассматриваемом случае можно  
использовать так называемые



функционалистские объяснения, которые чужды физике. Примером может служить следующее объяснение. "Белая куропатка имеет защитную окраску, потому что эта окраска дает ей лучшие шансы для выживания на территории, где она сосуществует с хищниками". При этом наследуемое свойство (защитная окраска) объясняется полезными или "функциональными" следствиями, к которым оно приводит. При обычном "причинном" объяснении следствия объясняются причинами. Здесь же благоприятные следствия, то есть лучшие шансы на выживание,

объясняют причину - существование свойства (защитной окраски). Но это, конечно, не означает, что благоприятная защитная окраска появляется, так сказать, в результате "намерений" куропатки.

Так как мутация является "случайным" и зачастую вредным изменением генетических свойств, то возникает сомнение относительно возможности появления благоприятных свойств, особенно у человека. Его разрешение затрудняется тем, что эволюции есть предмет прямого экспериментирования. Все, чем мы располагаем, - это различные типы

гипотетико-дедуктивного исследования, основанного на систематическом наблюдении различных биологических феноменов. Однако мы можем экспериментально изучать генетические свойства и механизмы. Полученные при этом эмпирические данные, имеющие отношение к появлению благо приятных свойств, обрабатываются с помощью математических моделей. На этой основе выдвигаются различные гипотезы относительно того, насколько прерывистой или насколько линейной могла бы быть эволюция <sup>1</sup> .

Дарвиновская концепция человека, как всего лишь одного из многих видов, возникших в ходе естественного отбора, оказалась серьезным вызовом прежним взглядам. Конечно, дарвинизм не ставит под сомнение все те свойства, которыми обладает человек и которые отличают его от других видов. Однако он предлагает точку зрения, согласно которой все эти свойства возникли в результате процесса адаптации, основные механизмы которого одни и те же для всех биологических организмов. Что тогда остается от привилегированного места человека

во вселенной? Гелиоцентрическая система передвинула человека из центра космоса на его периферию. Точно так же дарвинизм лишил человека привилегированной позиции относительно других живых существ и выявил его родственные связи с остальными биологическими видами.

1 См. M. Ruse. Taking Darwin Seriously. - Oxford, 1986.

572

В разгоревшейся полемике главным стал вопрос о происхождении человека от обезьяны. Сам Дарвин не утверждал, что обезьяна является

прямым предком человека, он предполагал, что человек и обезьяна имеют общих предков. Кроме того, в центре оказались и вопросы о том, имеет ли органическая жизнь общее происхождение и как из неорганической природы возникла жизнь. Располагая имевшимися в его время данными, Дарвин отказался выводить из них какие-либо ответы на эти вопросы.

Итак, основной тезис дарвинизма таков. Человек появился в результате мутаций и естественного отбора, происходивших в течение длительного периода времени. В принципе, человек возник тем же

путем, что и остальные биологические виды. Угрожает ли эта научная теория нашей концепции человека? С точки зрения ортодоксальной христианской теологии, придерживающейся буквальной интерпретации Библии, дарвинизм проблематичен. Если же считать, что Библию можно толковать более свободно как в отношении ее представлений о Творении, так и по другим вопросам, то можно предложить такую ее интерпретацию, которая рассматривает Бога как сотворившего человека с помощью эволюции.

Помимо вопроса о том, создал ли Бог человека непосредственно или путем длительной эволюции, возникает вопрос, как дарвинизм повлиял на наше представление о самих себе как человеческих созданиях. Что означает для нас представление о том, что мы давным-давно произошли от обезьяноподобных существ? Является ли оно важным или не имеет значения? Если оставить в стороне теологическую перспективу, то получается, что человечество тем или иным способом должно было возникнуть в отдаленном прошлом и что однажды оно исчезнет, причем мы не знаем, в



каком отдаленном будущем и по какой причине это произойдет. Кроме того, положительное или отрицательное значение имеет факт нашего далекого родства с другими видами?

О том, чем являются люди, можно спорить, игнорируя вопрос о их происхождении. Мы строим здания, выпекаем хлеб, пишем письма, посещаем концерты, начинаем войны, любим и отчаиваемся, живем и умираем. Все эти вещи, - которые мы намеренно делаем и которые характеризуют нас как людей, - есть то, что они есть, достаточно независимо от того, являемся ли мы

Далекими родственниками обезьян или нет. Люди есть то, чем они являются, и для того, чтобы определить, что они есть, надо изучать людей, а не обезьян. Когда организм эволюционирует от  $x$  до  $y$ , то  $y$  является именно  $y$ , а не  $x$ ! (Некоторые скажут, что если мы хотим знать, как человек сформировался в качестве человека, то полезнее читать Гегеля, чем Дарвина!)

573

Можно продолжать спорить в том же духе. Но то, что есть человек, в определенном смысле зависит от

того, как он думает о себе. Поэтому столь важна наша концепция человека. Например, мы часто думаем, что люди являются альтруистами или, по крайней мере, некоторые из них могут быть альтруистами.

(Противоположностью альтруизму, любви к другим, выступает эгоизм, любовь только к самому себе). Но, основываясь на эволюционной теории, разумно интерпретировать эту противоположность альтруизма и эгоизма таким образом, что все гены, которые выжили в ходе естественного отбора, являются "эгоистическими" <sup>1</sup> .

"Альтруистические" гены - это "проигравшие гены"! Так что все живущие сегодня имеют только "эгоистические" гены!

Здесь у нас нет необходимости включаться в дебаты вокруг "альтруизма" и "эгоизма" в свете эволюционной теории. Нам достаточно подчеркнуть, что мы, как человеческие существа, есть не только то, как мы себя непосредственно воспринимаем. Могут возникнуть теории, которые объяснят, что мы по сути отличаемся от того, что мы думали о себе раньше. С генетической точки зрения, мы по сути являемся

"эгоистическими" существами! (См. соответствующие переинтерпретации Фрейда: "по сути" действие х или установка у полностью отличны от того, что мы о них думаем, - в основе всего лежат подавленные сексуальные мотивы. Такие объяснения того, чем мы "по сути" являемся, могут глубоко воздействовать на нас. Ведь мы становимся убежденными в том, что дела фактически обстоят именно таким образом. Мы становимся тем, кем мы научились себя видеть! - Для Фрейда именно в этом заключается главное.)

Однако вопрос не только в том, каковы мы есть, но и в том, какими должны быть. Если мы говорим, что человек не только возник в ходе эгоистической борьбы за существование, но и отношения между людьми должны основываться на эгоистических принципах, то мы переходим от того, что есть, к тому, что должно быть. Другими словами, мы совершаем логический скачок, против которого нас предостерегал Юм и многие другие мыслители. Если мы

1 См. R. Dawkins. The Selfish Gene. - Oxford, 1976.

совершаем этот скачок, то мы движемся вне дарвинизма как научной теории. Именно это происходит в рамках так называемого социал-дарвинизма, в котором путем ссылки на эволюционную теорию в качестве политической нормы утверждаются права сильнейших.

### **Дарвинизм и социобиология – эпистемологический спор**

Дебаты по поводу нашей концепции человека связаны со спорами об эпистемологическом статусе науки. Представляет ли дарвинизм

доказанную научную истину или он всего лишь одна из возможных гипотез? Эти споры оказались в центре дискуссии вокруг так называемого креационизма.

Креационисты утверждают, что в более или менее буквальном смысле библейская точка зрения на Творение является столь же хорошей теорией, как и дарвинизм. Они особенно активны в США, где в школе не преподаются основы религиозных вероучений. Для того чтобы обучать в школе Библейскому учению, необходимо признать его научный статус. Не собираясь участвовать в этой дискуссии, укажем на



некоторые связанные с ней основные эпистемологические вопросы <sup>1</sup> .

В эмпирических науках нет бесспорных результатов. В принципе, все может быть пересмотрено в свете новых данных, скажем, полученных с помощью новой экспериментальной техники и новых концептуальных разработок. Кроме того, в одной и той же области исследований могут существовать конкурирующие теории. Когда утверждают, что современный дарвинизм не является окончательно доказанным, то, по-видимому, исходят из наивных представлений о науке. А именно,

предполагается, что научные результаты находятся вне сомнения, в противном случае они не имеют отношения к науке. Еще хуже, когда такие представления используются, чтобы обосновать все другие мнения как одинаково хорошие. При этом прибегают к следующему умозаключению. "Дарвинизм не является окончательно доказанным. Креационизм также окончательно не доказан. Следовательно, они являются одинаково хорошими в научном отношении позициями". Однако не все так просто. Даже если научные теории и подвержены ошибкам, то некоторые из них

обоснованы более убедительно, чем другие. В этом смысле современный дарвинизм является частью обширнейшей научной

1 См., например, P. Kitcher. *Abusing Science*. - London, 1982

575

области, начиная от эволюционных исследований и кончая современными генетическими исследованиями молекул ДНК. Здесь плодотворно взаимодействуют различные теории и различные методы. Причем они взаимно поддерживают друг друга и не противоречат друг другу. Именно

суммарные успехи этого многопланового и многоуровневого научного проекта (в рамках которого эволюционная теория трактуется не как догма, а как дискуссионная и "эволюционирующая" теория) дают нам право рассматривать теорию эволюции как хорошо обоснованную с научной точки зрения.

Креационизм не может опереться на нечто аналогичное. Утверждение "Бог сотворил виды" не открывает возможностей плодотворного исследования. Это - тип ответа, который не находится на одном и том же уровне с дарвинизмом.

Откровенно говоря, мы могли бы утверждать, что естественные науки оперируют не сверхъестественными, а только естественными причинами. Поэтому тот, кто рассматривает Бога (или богов) в качестве причины, не является научным исследователем, но, возможно, натурфилософом. Мы здесь исходим из методического различия между естествознанием и религиозной интерпретацией. Возможно, кто-то будет возражать нам, говоря, что Божьи деяния и воля являются не сверхъестественными, а фактическими событиями, о которых повествует Библия. Но при этом ему для убедительности также

необходимо доказать, что утверждения Библии являются истинными (и в разумных пределах однозначными) и что Бог существует, как это утверждает Библия. Если бы нашему оппоненту удалось убедительно обосновать последнее, то это означало бы, что изучаемые наукой события (подобно происхождению видов) в конечном счете объясняются действиями и этическими принципами, а именно Божьими деяниями и волей. Это привело бы к сведению естественнонаучных объяснений к нормативным принципам и объяснениям, характерным для

общественных наук. Ясно, что выбор и первого, метафизического, и второго, социально-научно-юридического, подходов приводит к выходу за границы естественных наук.

С точки зрения дифференциации различных ценностных сфер, которая характерна для современного общества, креационизм, не зафиксировав сферу, к которой он себя относит, оказывается интеллектуальной путаницей. Несмотря на трудные промежуточные случаи, сегодня существуют достаточно четко установленные границы между

религией, наукой, этикой и искусствами. Религиозные теории не отвечают на научные вопросы. Они так же не способны на такие ответы, как этические и эстетические теории. Но и наука не дает нам окончательных ответов на этические, эстетические и религиозные вопросы. В настоящее время от человека требуется, чтобы он в своих размышлениях учитывал это многообразие уровней и "ценностных сфер".

576

Итак, когда речь заходит о том, "каков в действительности есть



человек", то ответ не может быть найден в сфере лишь одной научной дисциплины, будь то физика, эволюционная теория, генетика, психоанализ, нейропсихология, поведенческая психология, социальная антропология, экономика, социология и т.д. и т.п. Каждая из этих дисциплин предлагает собственный ответ, задаваемый ее концептуальными и методологическими предпосылками. Мы можем попытаться совладать с этой неизбежной для современного общества "Вавилонской башней" только путем рефлексивного выяснения предпосылок и границ

позиции, на которой мы себя обнаруживаем! Истина не находится в одном тезисе или одном синтезе, но мы можем надеяться достичь хорошо обоснованного постижения, когда в качестве сообщества будем развивать наши исследования и критическую рефлексия.

Некоторых такая перспектива может вдохновлять и делать свободными: мир бесконечно разнообразен и взывает ко всем видам исследований! Другие будут подавлены и смущены: стоящие перед нами задачи слишком сложны и не имеют простых и очевидных решений! (Возможно, современность "превосходит наши

способности по ее овладению" и тяга к возврату к утраченной невинности, которой мы обладали до того, как вкусили с древа познания, может стать непреодолимой. Звон колоколов нового иррационализма очаровывает не только в Тегеране, но и в Лос-Анджелесе и Лондоне, в Киеве и Москве).

Распространение эволюционного подхода на изучение человеческого поведения порождает интересную пограничную область между устоявшимися академическими дисциплинами. (Длительное время на основе эволюционной теории изучалось преимущественно

поведение животных.) Имеется в виду так называемая социобиология<sup>1</sup>. Некоторые ее сторонники, исходя из предпосылки, что человек есть продукт эволюции, пытаются на этой же основе исследовать человеческое поведение.

Вначале напомним, что различные дисциплины могут исследовать одни и те же явления. Например, социология, социальная антропология, социальная психология, история - и социобиология - исследуют человеческое поведение. Однако в дополнение к этому необходимо разъяснить концептуальные и

методологические предпосылки, из которых исходит каждая из этих наук, и указать следствия этих предпосылок для получаемых результатов. В свете сказанного, при формулировке полученных в этих науках результатов не следует прибегать к такой форме выражения, как "человек на самом деле есть...". Более подходящей является такая форма: "исходя из следующих предпосылок (...), принятых нами в рамках данного особого проекта исследования (...), мы выяснили, что имеются веские основания для того, чтобы предварительно утверждать, что...".

Внутри подобных междисциплинарных исследований может легко возникнуть "путаная терминология", если мы некритически используем понятия одного научного направления внутри другого. Поэтому в таких междисциплинарных областях, особенно если они относительно новы и полученные в них результаты еще недостаточно проверены, важно, чтобы мы тщательно уточняли используемые нами понятия - например, проводили различие между понятиями, которые вводятся

с помощью одних и тех же терминов. (Так, слово "проигравший" (ген) с биологической точки зрения означает, что в отличие от индивида его потомство не обладает этим геном. В то же время в социальных науках термин "проигравший" указывает на несоответствие человека тому, что рассматривается в качестве социальных стандартов. "Выигравший" в социальном аспекте может быть "проигравшим" в генетическом и наоборот.)

В этой междисциплинарной области, где эволюционная теория используется для объяснения и человеческого поведения, и

общественных явлений, представляет интерес методологическое различие между эволюционной и теоретико-игровой точками зрения. С эволюционной точки зрения, вся адаптация понимается как непосредственная и положительная. С точки зрения теории игр, действующее лицо способно "сделать шаг назад для того, чтобы продвинуться на два шага вперед". Иными словами, оно обладает способностью дистанцировать себя от непосредственно данного и просчитать гипотетическое будущее. Это означает, что при теоретико-игровом объяснении поведения



человека используются понятия рациональности и способности к рефлексии, которые не играют никакой роли в научно понимаемой эволюционной теории.

Это замечание не является критикой ни той, ни другой точки зрения. Оно лишь иллюстрирует то обстоятельство, что научные дисциплины используют "различные виды логики". Поэтому в нашей эпистемологической рефлексии над тем, что мы делаем, нам следует учитывать и такие пограничные проблемы. Не в последнюю очередь это важно при осмыслении смежных областей, в которых пересекаются

естественные и гуманитарные науки (см. Гл. 27).

578

В заключение отметим, что социобиологические дебаты сыграли определенную роль в современной дискуссии по проблемам отношений между полами. Являются ли различия в поведении женщин и мужчин выражением их социально заданных ролей или же эти различия эволюционно обусловлены?

Вот только одна из тем обширной дискуссии о связях между генетикой и средой. Например, часто

формулируют следующую проблему. Являются ли в целом мужчины более агрессивными и склонными к господству, чем женщины? Если так, то есть ли это результат социализации или же эволюционных биологических факторов?

В этой области интересным является вопрос о женской и мужской репродуктивных стратегиях. Имеют ли мужчины и женщины в силу генетических причин различные стратегии спаривания и соответственно - различные установки на сексуальные отношения? Мужчины имеют много половых клеток, женщины - немного.

Если мы, как биологические организмы, возникли путем развития, в ходе которого наилучшие шансы на выживание имел тот, кто обладал наиболее жизнеспособными генами, то теоретически можно реконструировать для женщин и мужчин различные стратегии спаривания. Мы можем ожидать, что женщины в целом будут более бережно относиться к своим немногочисленным яйцеклеткам, чем мужчины к своим многочисленным сперматозоидам. Кроме того, следует учесть и такой фактор, что дети нуждаются в заботе и обучении в течение длительного

промежутка времени. Поэтому оптимальная и для женщин и для мужчин репродуктивная стратегия предполагает заботу о наследстве и часто требует различных видов сотрудничества. Однако на ранних стадиях воспитания женщины, особенно когда они выкармливают детей, несут особую ответственность.

С эволюционной (дарвинистской) точки зрения мы могли бы сказать, что гены, порождавшие организмы, которые не заботились о реализации указанной выше оптимальной репродуктивной стратегии, и сами эти организмы уже не сосуществуют

с нами. Они были отбракованы естественным отбором. Как организмы и как люди, мы являемся продуктами соревнования между нашими различными генами, соревнования, которое является борьбой за выживание. Это состязание требует, чтобы мы - женщины и мужчины - заботились о нашем собственном потомстве и были заинтересованы в оптимальном спаривании, стратегии которого, однако, различны для женщин и мужчин. Исходя из этого, мы должны ожидать, что женщины, как правило, более склонны к устойчивым связям, чем мужчины. Мы можем ожидать от

обоих полов фундаментальную заинтересованность в благосостоянии потомства. Одновременно мы могли бы предположить, что "оптимальная" мужская стратегия должна соединять способность к воспроизведению потомства в безопасных условиях его воспитания в рамках устойчивых связей с возможностью иметь детей в других семьях. Например, богатые люди могут извлекать пользу из наличия нескольких жен одновременно (традиционная полигамия) или смены жен, при которой каждая последующая жена является более молодой, чем

предыдущая (как это достаточно распространено в нашем современном обществе, разрешающем разводы).

Согласно такой теоретической реконструкции, мы можем прийти к выводу, что женщины и мужчины генетически заинтересованы в различных отношениях спаривания - или лучше сказать, что именно так наши гены с помощью естественного отбора "используют нас". Тогда возникает следующий вопрос: действительно ли мы ведем себя таким образом? Для того чтобы ответить на него, необходимо провести разнообразные



эмпирические исследования. Конечно, будет трудно проинтерпретировать возможные результаты, так как в современном обществе влияние на сексуальное поведение оказывают кроме генетических и многие другие факторы (экономические, культурные и т.п.).

579

Одними из таких факторов являются современные средства контроля над рождаемостью. Не приведет ли их использование к изменению генетически наследуемых стереотипов женского поведения?

Ведь теперь сексуальная жизнь и воспроизводство потомства оказываются в значительной степени отделенными друг от друга, что позволяет женщинам иметь большее, чем раньше, количество не обязывающих сексуальных связей. Но как скоро и насколько обоснованно ожидать, что новые противозачаточные средства изменят биологически запрограммированные установки и стереотипы поведения?

С другой стороны, можно спросить, нет ли определенной эмпирической основы для утверждения, что в современном обществе женщины являются в меньшей степени

моногамными, чем предполагает эволюционная теория. В качестве ответа на этот вопрос скажем, что с теоретико-игровой точки зрения наилучшей репродуктивной стратегией для женщин является комбинация устойчивых связей и любовных историй. Можно рассуждать таким образом. Не все женщины могут иметь детей от самых лучших мужчин, то есть мужчин с наиболее жизнеспособными генами и одновременно заинтересованных в помощи по воспитанию своих детей. Таких мужчин ("принцев" девичьих мечтаний) трудно заполучить.

Многие женщины вынуждены жить с мужчинами с худшими генетическими качествами или с меньшей способностью заботиться о своих детях. В такой стратегической ситуации победителями окажутся те женские гены, которые запрограммированы на то, чтобы женщины имели устойчивые связи с более средними мужчинами и прибегали к "помощи" со стороны мужчин, имеющих лучшие генетические черты. В случае необходимости эта "помощь" должна быть "тайной", чтобы законный супруг не отказался заботиться о потомстве. Исходя из таких доводов,

мы могли бы ожидать, что физически женщин привлекают "подчеркнуто мужественные" (mascho) мужчины, в то время как идеологически они сторонницы "добрых и нежных" мужчин (и программ социального обеспечения, которые могут функционировать как замена таких мужчин).

Накал таких дебатов часто определяется подразумеваемым предположением, что социально обусловленное может быть изменено в результате политических и психологических усилий, тогда как генетическое - нет. С точки зрения современной генетики, можно

высказать сомнение по поводу этого предположения, так как можно повлиять на многие генетические аспекты человека и изменить их. (С другой стороны, разве социально обусловленное всегда можно изменить посредством политических и психологических усилий?) Другой вопрос заключается в том, является ли желательным вмешательство в генетические свойства человека. Это - одна из новейших этических проблем, которые поставило перед нами научное и техническое развитие (см. Гл. 28).

Итак, начавшиеся с появлением дарвинизма дебаты ни в коем случае

не являются завершенными ни на эпистемологическом уровне, ни на этическом уровне, ни на уровне наших представлений о человеке <sup>1</sup> .

1 См., например, M.Ruse. The Darwinian Paradigm. - London, 1989

580

## **Глава 24.**

# **НИЦШЕ И ПРАГМАТИЗМ**

**Жизнь** . Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) родился в семье немецкого пастора. Он рос в пуританской среде и рано обнаружил интерес к философии, музыке и

литературе. Молодым студентом Ницше изучал классическую филологию и в возрасте двадцати четырех лет занял место профессора университета Базеля, которое вследствие болезни вынужден был оставить в 1879 г.

Основные философские работы были написаны им в сложных материальных и личных условиях в течение 1878-1888 гг. В январе 1889 г. в Турине у него наступило помрачение ума.

В ходе своих исследований Ницше познакомился с пессимистической философией Шопенгауэра и музыкой



Рихарда Вагнера (Richard Wagner, 1813-1883). У Шопенгауэра он позаимствовал представление о воле как о фундаментальной определенности жизни, у Вагнера нашел воплощение греческого художественного идеала.

В 1888 г. Георг Брандес (Georg Brandes, 1842-1927) прочитал лекции в университете Копенгагена по философии Ницше, интерес к которой резко рос на протяжении 1890-х гг. Эта философия оказала, помимо прочих, сильное влияние на таких скандинавских мыслителей и представителей искусства, как Арне Гарборг (Arne Garborg, 1851-1924),

Август Стриндберг (August Strindberg, 1849-1912) и Кнут Гам-сун (Knut Hamsun, 1859-1952). На континенте Ницше многому обязаны такие мыслители, как Томас Манн (Thomas Mann, 1875-1955), Камю, Сартр и Хайдеггер.

Ницше оставил после себя несколько неизданных рукописей и заметок. Его сестра Элизабет Фёрстер-Ницше (Elisabeth Forster-Nietzsche, 1846-1935), которая придерживалась антисемитских взглядов и позже стала нацисткой, отредактировала и издала эти работы. Именно ей обязана своим существованием легенда об антисемитизме и

национализме Ницше. Попытки представить Ницше предшественником нацизма в основном базируются на сделанных ею фальсификациях.

Ницше, подобно Кьеркегору, с презрением относится к "толпе" и самодовольным буржуа. И тот, и другой были убеждены в том, что живут в период упадка. Оба они находились в оппозиции к доминирующим силам современности. Венцом их политической мысли выступает "аристократический радикализм" (Брандес). И Ницше, и Кьеркегор являются центральными фигурами

современной экзистенциальной философии.

581

**Труды** . Наиболее важными работами являются Рождение трагедии из духа музыки (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872), Человеческое, слишком человеческое (Menschliches, Allzumenschliches, 1878), Утренняя заря: мысли о моральных предрассудках (Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile, 1881), Веселая наука (Die fröhliche Wissenschaft, 1882), Так говорил Заратустра (Also sprach Zarathustra,

1886), По ту сторону добра и зла (Jenseits von Gut und Bose, 1886) и К генеалогии морали (Zur Genealogie der Moral, 1887). Работы Ессе Номо и Воля к власти (Der Wille zur Macht) были изданы после смерти Ницше.

## **"Бог умер" - европейский нигилизм**

Предпоследнее десятилетие прошлого века было временем оптимизма и прогресса. И как раз в это время Ницше обнародовал свое ужасающее откровение:

"...величайшее из новых событий - что "Бог умер" и что вера в христианского Бога стала чем-то не

заслуживающим доверия - начинает уже бросать на Европу свои первые тени" <sup>1</sup> . Ницше полагал, что понадобится несколько столетий, чтобы это тревожное послание стало частью европейского опыта. К этому времени все традиционные ценности потеряли бы их обязывающую силу, и европейский нигилизм стал бы свершившимся фактом.

Для Ницше нигилизм является необходимым следствием банкротства ценностей и идеалов. Девальвация ценностей, их фиктивная природа толкают человека в такую пустоту, в какой он

никогда еще не находился. Наступил поворотный момент истории. Люди либо погрузятся в животное варварство, либо преодолеют нигилизм. Но нигилизм может быть преодолен только тогда, когда он достигнет своей крайней точки, а затем преобразуется в свою противоположность. Как полагал Ницше, его мысль расчищает место для того, что является пока еще неизвестным и отдаленным будущим. Поэтому так трудно отнести его взгляды к какому-либо философскому направлению. Он принадлежит к мыслителями такого уровня, как Паскаль, Кьеркегор,

Маркс и Достоевский (1821 - 1881).  
Все они радикально отличались друг  
от друга, но как мыслители  
выступали за всемирно-историческое  
изменение условий человеческой  
природы и были "жертвенными  
агнцами своих эпох" <sup>2</sup> .

До Ницше философы рассматривали  
мир и историю в качестве  
осмысленных, рациональных и  
справедливых. Существование имело  
цель, смысл. Оно не было слепым и  
случайным. В мире царил порядок,  
заложенный Богом. Мир являлся не  
хаосом, а упорядоченным космосом,



в котором человек обладал полным значения местом.

1 Веселая наука. Перевод К. Свасьяна. - С. 662. Здесь и далее в этой главе, если не оговорено обратное, цитирование ведется по Ф. Ницше. Сочинения. В двух томах. - М., 1990.

2 См. К.Ясперс. Ницше и христианство. - М., 1994.

582

Именно эту концепцию Человека и существования разрушает Ницше. Для него она не является истинным изображением реальности: философские и религиозные картины мира - это только лишь выражение человеческой

потребности в смысле и порядке. Они являются всего-навсего слишком человеческими попытками избежать хаоса. Люди не могут жить без непрерывной "фальсификации" мира. Это представление мира как хаоса указывает на фундаментальную особенность ницшеанской философии. Мир не имеет плана, он является игрушкой в руках судьбы. Другими словами, наше мышление всегда требует строго логической формы и структуры. Оно является аполлоновским. Но реальность не имеет формы и является дионисийской. Поэтому наше понимание действительности

оказывается непрерывным взаимодействием формообразующего мышления и импульсивных сил жизни, аполлоновского и дионисийского начал <sup>1</sup> . Мы сами придаем форму существованию. Угроза хаоса вынуждает нас творить смысл. Мы добавляем "смысл" и "цель" для того, чтобы выжить. Философские системы - это только фикции, служащие для того, чтобы защитить наше существование. Причем человек обладает особой способностью забывать: структура, которую мы добавляем к миру, кажется нам собственной структурой мира, созданным Богом порядком.

Таковы предпосылки мира и чувства безопасности.

Поскольку Бог утратил ценность и объяснительную силу, мы ищем другие путеводные звезды, которые могли бы заменить Его: кантовский категорический императив, гегелевский "разум", цель истории и т.д. Нигилизм в качестве способа мышления и психологического состояния возник как прямое следствие подозрения, что на самом деле не существует никакого внешнего или внутреннего морального авторитета. Чувство обесцененности (valuelessness) возникает, как только мы понимаем,

что существование не может интерпретироваться с помощью таких понятий, как "цель", "единство", "результат" и "истина". Мы сами внесли в мир эти категории и, когда их убираем, мир оказывается не имеющим ценности.

<sup>1</sup> Это различие было развито в Рождении трагедии (В философии противопоставление аполлоновского и дионисийского было введено Шеллингом, который пытался выразить сущность бога Аполлона как олицетворение порядка и формы, а сущность бога Диониса как выражение импульсивных всеразрушающих творческих порывов. - В.К.).

По-видимому, позицию Ницше можно истолковать как форму "философского отчуждения" в смысле Фейербаха и Маркса. Метафизические системы являются выражениями философского отчуждения человека. Понимаемый таким образом Ницше стремится вернуть человеку то, что было "отчуждено": " всю красоту и возвышенность, которыми мы наделяем реальные и воображаемые вещи, я восстанавливаю в качестве собственности и творения человека"

Утверждение, что мир не имеет ценности, не означает, что мир имеет "мало ценности" или почти не имеет "ценности". Одинаково бессмысленны утверждения: "мир имеет ценность" и "числа имеют цвет или вес". Ницше, по-видимому, думает, что ценность имеет реляционную природу. Когда мы говорим, что *икс* обладает ценностью, то это или выражение нашей собственной оценки или описательное утверждение следующего вида: "Рагнар придает ценность *иксу*". Ницше считает бессмысленным требовать, чтобы

икс обладал ценностью сам по себе <sup>2</sup>  
.

Итак, под нигилизмом Ницше понимает полностью лишённое иллюзий представление о мире. Идея "смерти Бога" пробудила в Ницше новое миропонимание, согласно которому мир не имеет начала и цели. В христианской традиции мораль и истина укоренены в Боге. Таким образом, если Бог мертв, то исчезает основание этики и истины. Ничто не является "истинным", и "все дозволено!" Как мы увидим, нигилизм не был окончательным словом Ницше: главный его



персонаж и выразитель мыслей  
Заратустра (имевший исторического  
прототипа, жившего в середине VI в.  
до Р.Х. в древнем Иране - В.К.)  
преодолеет и Бога, и  
экзистенциальную пустоту. Условием  
этого является отказ от нашей  
"полезной" жизненной лжи.

- 1 F. Nietzsche. Aus dem Nachlaß der  
Achtzigerjahre. - In Werke in drei Bänden.  
Hrsg. Von K.Schlechta. - München, 1960. Bd.  
3. - S. 680.
- 2 CM. A.Danto. Nietzsche as Philosopher. -  
New York, 1965.

## Критика метафизики и христианства

В глазах Ницше христианство является "платонизмом для народа", вульгарным изданием западной метафизики. Отвергающее жизнь западное миропонимание обнаруживается и в христианстве, и в метафизике: то, что является чувственным, земным, истолковывается в сеете идей (или Бога), в свете "небесного", "подлинного" и "истинного" мира. То, что является земным, обесценивается как "нереальное", "псевдо", "юдоль печали". Все

мышление Ницше направлено на то, чтобы развернуть на 180 градусов эту точку зрения на существование.

Поэтому он трактует свое собственное мышление как "перевернутый" платонизм или как переоценку всех ценностей.

Следствием является "смерть Бога".

Ссылаясь на Бога, Ницше имеет в виду прежде всего не какую-либо религиозную силу, а независимую от человека объективность ценностей; то есть то, что ценности имеют основание в Боге как наивысшем благе. Для Ницше "смерть Бога" означает отмену всех форм трансцендентального характера

ценностей и переоткрытие ценностей как человеческих творений. Религия, этика и философия являются симптомами человеческого отчуждения. Разрушение этих форм понимания позволяет нам трактовать человека как создателя Того, Кому он поклонялся и молился почти две тысячи лет.

Не существует того, что в традиционном мышлении понималось в качестве действительного бытия, "субстанции". Есть только становление и изменение видимого мира. Нет никакой субстанции или

действительной реальности вне пространства и времени, никакого умопостигаемого мира и никаких вечных идей. Имеется только чувственно воспринимаемый мир, который обнаруживает себя в пространстве и времени.

Метафизика, напротив, отвергает нашу земную реальность как небытие (Парменид) или как "нереальное" бытие (Платон). Говоря словами Заратустры: "Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верными земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет. Они презирают

жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!" <sup>1</sup> .

Наш земной мир не знает ничего вечного или субстанциального: он есть движение, время, становление и nichts ausserdem (ничего больше). Итак, Ницше в основном соглашается с Гераклитом: бытие (das Sein) - это пустая фикция, все находится в потоке изменения, так называемый "истинный" мир есть ложь.

585

Следовательно, Ницше переворачивает основной западный

метафизический тезис. Метафизика с момента ее возникновения была дуалистической. Она оперирует противоречием между изменчивым чувственно воспринимаемым миром, где нет ничего постоянного и всеобще значимого, и статическим, трансцендентальным миром. В последнем, можно сказать, что то, что истинно, не находится в потоке становления, а то, что подвержено становлению, не существует. Ницше хочет упразднить это противоречие между становлением и истинным бытием ("субстанцией").

Метафизика, как он ее понимает, обесценила мир, который является

перед нами, и заменила его на вымышленный, фикцию, которая претендует на то, чтобы быть реальным миром. Философия не доверяет чувствам (см. Платон), так как они показывают нам то, что является преходящим. Она видит главного врага мышления в чувствах и чувственном. Поскольку то, что является вечным и неуничтожимым, не может быть обнаружено в чувственно воспринимаемом мире, постольку философия обращается к трансцендентальному миру, который разукрашивается самыми превосходными качествами. Метод метафизики заключается в



следующем. Она делит то, что существует на "кажимость" (Schein) и "бытие" (Sein), "сущность" и "форму проявления", "Ding an sich" и "Dingfar mich", "подлинное" и "неподлинное", "душу" и "тело" и т.д. Бытие разделяется и структурируется по рангам. Ранг существующего (например, у Платона и Фомы Аквинского) определяется расстоянием от наивысшего бытия, которое обычно называют "идеей блага", "абсолютом" или "Богом". Другими словами, существующее понимается как дифференцируемое с помощью абсолютного мерного стержня. Однако признание того, что

"Бог умер", позволяет преодолеть такое понимание существующего. Таким образом, Ницше отказывается от всех дуалистических теорий.

Вместе с "Богом" и христианством Ницше отвергает морализирующую онтологию и онтологизирующую мораль. А именно, он отрицает, что вечное одновременно является Благом, что моральное предназначение человека должно быть обращено к идеям и поднято выше чувственного ("жизненных потребностей"). Дуализм, согласно Ницше, является самой величайшей опасностью для человечества, потому что он привел к повороту,

который уводит далеко от жизни. Борьба Ницше против "Бога", то есть против дуалистического учения, приводит к точке зрения на существование, характеризующейся безразличием, жизнью в наивности и неискушенности. Именно с этой точкой зрения он связывает "переоценку всех ценностей" и конец самого большого заблуждения человечества (Ende des langsten Irrtums).

586

Но когда Ницше переворачивает таким образом метафизику, у разве он не использует то что опровергает?

Разве он не применяет то же самое различие, против которого сражается? Разве он не полагает, что земное является подлинным, а метафизическое - всего лишь мнимым? Или же он открывает новый способ мышления, который радикально порывает с традицией?

## **Моральная философия**

Ницшеанская моральная философия является прежде всего грандиозной попыткой психологического объяснения этических феноменов. При этом он мало говорит о том, что должно заменить "разрушенную

мораль" и как она может быть обоснована.

Ницше настаивал, что сами по себе явления не моральны и не аморальны. В этом моменте его позиция напоминает позицию Юма: существуют только моральные интерпретации явлений. Ницше гордится тем, что первым понял, что не существует никаких "моральных фактов". Наш моральный кодекс не предназначен для того, чтобы описывать мир. Мораль является смиренной рубашкой - полезным средством сохранения общества и защиты от сил разрушения. Мораль использует страх и надежду (к числу

более сильных средств относится изобретения рая и ада). В конечном счете, механизмы принуждения обращаются во внутрь нас в виде совести.

Однако история морали показывает, что с самого начала понятия добра и зла были двусмысленными. Именно развитие этой идеи двух моральных способов видения становится одной из задач Ницше.

В работе По ту сторону добра и зла Ницше пишет, что он обнаружил два основных типа морали: "мораль господ" и "мораль рабов". Оба эти типа морали перемешаны во всех

достаточно развитых цивилизациях, и их элементы могут быть найдены в одном и том же человеке. В радикальной форме различие между ними заключается в следующем.

В морали господ "хорошее" эквивалентно "благородному", "выдающемуся", "великодушному", а "плохое" - "презренному". В морали рабов нормативное центрируется вокруг того, что служит слабым, "нищим духом". Сочувствие, смирение и сострадание возведены в достоинства, а сильный и независимый индивид рассматривается как опасный и, следовательно, "злой". С точки

зрения норм морали рабов, то, что считается добром в морали господ, трактуется как злое и безнравственное. Мораль господ основывается на силе и настойчивом отстаивании своих прав. Напротив, мораль рабов основывается на слабости и смирении. Но, согласно Ницше, оказывается, что если даже господа и сильнее, то рабы гораздо умнее. Рабы не смеют открыто перечить господам, но они пытаются укротить их, устанавливая в качестве абсолютных моральные оценки толпы.



"Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности..." <sup>1</sup> .

Агрессивность рабов, таким образом, выражается не в открытой, а скрытой форме. В христианстве Ницше видит самую мощную силу сокрушения морали господ. Христиане не потому превозносят такие качества, как слабость, скромность и кротость, что они их любят, а из-за скрытого недовольства и ненависти против силы, зависти к чувству гордости за жизнь и самоуважению, присущим господам.

Благодаря "духовному террору", мораль рабов, которая вначале являлась лишь одной частной перспективой, становится признаваемой каждым в качестве всеобщей перспективы: господа принимают ее и по отношению к себе. Эта "переоценка ценностей" приводит к возникновению у подлинных аристократов чувства ненависти по отношению к самим себе. Они начинают ненавидеть свои самые сильные желания и страсти.

Но это только на словах слабые не приемлют, когда других людей вынуждают страдать. На самом же деле, говорит Ницше, человеку

свойственно наслаждаться чужими страданиями. У человечества варварство никогда не вызывало презрение:

"Видеть страдания - приятно, причинять страдания - еще приятнее: вот суровое правило, но правило старое, могущественное, человеческое-слишком-человеческое ... Никакого праздника без жестокости - так учит древнейшая, продолжительнейшая история человека - и даже в наказании так много праздничного!" <sup>2</sup> .

Это не означает, что Ницше является сторонником безжалостности и

жестокости. Он лишь стремится показать, насколько сложными могут быть многие наши желания. (Сколько скрытой радости содержится в обещании нашим врагам вечных мук ада!)

1 К генеалогии морали. Перевод К.Свасьяна. - С. 424. (О смысле термина *ressentiment* см. примечания К.Свасьяна во втором томе сочинений Ницше. - С. 784-786. В первом приближении этот термин означает психологическое самоотравление на почве чувства бессилия. - В.К.).

2 Там же. - С. 446-447.

588

Итак, слабые навязали сильным свой моральный кодекс. В результате

возникает примечательный психологический феномен: когда сильные более не в состоянии направлять свою афессию во вне, их страсти устремляются в новом направлении. Они должны искать новые, скрытые способы удовлетворения: "Все инстинкты, не разряжающиеся вовне, обращаются вовнутрь - это и называю я уходом-в-себя человека" <sup>1</sup> . В результате возникает то, что мы называем душой:

"Весь внутренний мир, поначалу столь тонкий, что, как бы зажатый меж двух шкур, разошелся и

распоролся вглубь, вширь и ввысь в той мере, в какой сдерживалась разрядка человека вовне. Те грозные бастионы, которыми государственная организация оборонялась от старых инстинктов свободы, - к этим бастионам прежде всего относятся наказания - привели к тому, что все названные инстинкты дикого свободного бродяжного человека обернулись вспять, против самого человека" <sup>2</sup> .

Утверждает ли этим Ницше, что мы должны позволить нашим страстям и импульсам оставаться необузданными, быть по ту сторону

добра и зла (jenseits von Gut und Base)? Должны ли мы в области морали разрешить установку на вседозволенность (laissez-faire Haltung)? JXsm Ницше любая мораль, включая и находящуюся по ту сторону добра и зла, ведет к определенному насилию над "природой". И это необходимо. Без морали не возникает ничего, что делает жизнь стоящей того, чтобы жить. Ни произведения изобразительного искусства, ни творения поэзии (не говоря уже о большой философии!) невозможны без определенного принуждения: без аскетической жизненной установки.

Необходимо дисциплинировать страсти и желания (не "высушить", а "культивировать" их). Речь идет о сублимации. Человек с сильными и свирепыми страстями (наподобие Чезаре Борджа, Cesare Borgia, 1475/6-1507) был бессердечным, видимо, потому, что не научился сублимировать свои побуждения. Но все же он более предпочтителен, чем "христианский евнух", которому нечего сублимировать, и, следовательно, по мнению Ницше, нечего создавать. При наличии самообладания сильный человек способен положительно реализовать себя. Ницше не хотел "возвращения к



природе", к примитивному выражению страстей.

Сказанное подводит нас к характеристике ницшеанского идеала человека: сверхчеловеку (Übermensch).

1 Там же. - С. 461.

2 Там же. - С. 461.

589

## **Сверхчеловек, воля к власти и вечное повторение**

Ницше не оставил нам много указаний насчет того, как понимать его теорию сверхчеловека. В качестве

прототипа сверхчеловека рассматривались Чезаре Борджа, Цезарь (Caesar, 100-44 до Р.Х.) и Наполеон (не говоря уже о Гитлере и представителях "арийской расы").

Когда Ницше предпочитает Чезаре Борджа евнуху, это не обязательно означает, что первый является его идеалом. Не отвечает ницшеанским требованиям и сам Цезарь. Он устраивает Ницше как "римский цезарь", но требуется, чтобы у него была "христианская душа" <sup>1</sup> . Как насчет Наполеона? Наполеон - это "синтез нечеловека и сверхчеловека" <sup>2</sup> . Не отдает Ницше какого-либо

особого предпочтения "арийцам", антисемитам или немцам <sup>3</sup> .

Кажется, именно Гете, в глазах Ницше, наиболее близок к идеалу "сверхчеловека". Гете обладал от природы сильными страстями, но сумел преодолеть себя. "Чего он хотел, так это цельности; он боролся с рознью разума, чувственности, чувства, воли (которую в ужасающей схоластике проповедовал Кант, антипод Гете)" <sup>4</sup> . Гете был толерантен по причине силы, а не слабости. Он был не немцем, а европейцем. Гете был человеком, который сказал жизни "да". Такой

свободный дух "пребывает с радостным и доверчивым фатализмом среди Вселенной, веруя, что лишь единичное является негодным, что в целом все искупается и утверждается; он не отрицает более... Но такая вера - наивысшая из всех возможных: я окрестил ее по имени Диониса" <sup>5</sup> .

Ницшеанский *magnum opus* Так говорил Заратустра задумывался как изложение разработанного Ницше уникального видения будущего. Исторический Заратустра (Зороастр, Zarathustra или

- 1 Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. - S. 422.
- 2 К генеалогии морали. - С. 437.
- 3 Вот что Ницше пишет по поводу друзей Вагнера из Байрейта: "ни в каком ублюдке здесь нет недостатка, даже в антисемите. - Бедный Вагнер! Куда он попал! - Если бы он попал еще к свиньям! А то к немцам!" (Ессе Номо. Перевод Ю.Антоновского. - С. 737). Хорошее описание точки зрения Ницше на расовый вопрос и так называемой "легенды о Ницше" (то есть легенды о Ницше как нацисте) см. W.Kaufmann. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, 1968. - Pp. 3-21, Pp. 284-307.
- 4 Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Перевод Н. Полилова. - С. 623.
- 5 Там же. - С. 623.

Zoroaster) полагал, что мир является ареной борьбы сил добра и зла. Так как Заратустра первым совершил такую ошибку, говорит Ницше, то он также должен первым познать ее<sup>1</sup>. В результате Заратустра становится выразителем новой точки зрения на ценности: "Многое, что у одного народа называлось добром, у другого называлось глумлением и позором - так нашел я. Многое, что нашел я, здесь называлось злом, а там украшалось пурпурной мантией почести... Поистине, люди дали себе все добро и все зло свое... Человек

сперва вкладывал ценности в вещи, чтобы сохранить себя, - он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл!.. Тысяча целей существовала до сих пор, ибо существовала тысяча народов. Недостает еще только цепи для тысячи голов, недостает единой цели. Еще у человечества нет цели" 2

.

Заратустра (Ницше) ставит перед собой задачу нахождения и развития этой единственной цели, которая воплощается в "сверхчеловеке". "Сверхчеловек - смысл земли"3. Человек же является тем, что должно быть преодолено. Человек, говорит

Ницше, - это натянутый над пропастью канат между животным и сверхчеловеком. Что можно любить в человеке, так это то, что он - переход и гибель. Наша ценность заключается не в том, что мы есть, а в том, чем мы можем стать. Но чтобы стать этапом к "сверхчеловеку", мы должны избавиться от всего человеческого, того слишком человеческого, что есть в нас.

Возможно, здесь представлена идея о том, от чего мы должны избавиться. Однако нам не хватает положительной характеристики (если мы не желаем использовать Гете в качестве образца) и



разъяснения наших возможностей.  
По-видимому, Ницше чувствовал  
этот недостаток.

"Никогда еще не было сверхчеловека!  
Нагими я видел обоих, самого  
большого и самого маленького  
человека.

Еще слишком похожи они друг на  
друга. Поистине, даже самого  
великого из них находил я - слишком  
человеческим" <sup>4</sup> .

1 Ессе Номо. - С. 763-764.

2 Так говорил Заратустра. - С. 42-43.

3 Там же. - С. 8.

4 Там же. - С. 66.

Заратустра также провозгласил идею вечного возвращения всех вещей. Говоря упрощенно, согласно этой идее, все повторяет себя в бесконечном кругообороте. Мы встречались с этой идеей у некоторых досократиков, стоиков и индийских философов. Так, будут появляться снова и снова не только Сократ и Платон, но и каждый когда-либо живший человек с теми же самыми друзьями и врагами, с теми же самыми поступками и той же самой судьбой.

Эта идея может показаться экзотической, но Ницше полагал, что она носит гипотетический характер, является своего рода "мысленным экспериментом". Она основывается на представлении, что все происходит в соответствии с нерушимыми естественными законами и что то же самое начальное звено однажды реализовавшейся причинной цепочки, снова повторит себя. Другие предпосылки этой идеи являются более проблематичными. Мы должны допустить, что все процессы в природе зависят от конечного числа факторов. Если так,

то должно существовать ограниченное число возможных комбинаций и, когда они все оказываются реализованными, должна повториться уже случавшаяся ранее комбинация. Предпосылкой подобного вывода является допущение конечности вселенной <sup>1</sup> .

Вполне вероятно, что Ницше больше всего интересовался практическим смыслом учения о вечном возвращении. Это учение, например, несовместимо с представлением, что история в целом имеет цель. Оно подразумевает разрыв с линейным целенаправленным представлением

истории (христианским или марксистским). Возможно, что это учение открыто для стоического миропонимания, свободного от чувства обиды и мыслей о мести. Оно примиряет нас с постижением нашего мирского задания в качестве персонажа бесконечного сизифова труда.

"Моя формула для величия человека есть *amor fati*: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее - всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, - любить ее..." <sup>2</sup> .

По крайней мере, это учение освобождает нас от традиционных метафизических воззрений, обещающих будущее счастье и блаженство. Оно также, по-видимому, предполагает, что вечное и бесконечное находятся только в этой жизни: эта жизнь - является твоей вечной жизнью!

1 Конечно, это проблематичная реконструкция. Возможно, Ницше думал, что возродятся не те же самые личности, а тот же самый тип индивида. Также возможно, что Ницше рассматривал доктрину "вечного возвращения" в качестве формы нигилизма: "Это самая крайняя форма нигилизма: "ничто" ("бессмысленное") - вечно!". Ф.Ницше.

Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Перевод Г. Рачинского. - М., 1994. - С. 62.

2 Ессе Номо. - С. 721.

592

Более проблематично то, что это учение кажется противоречащим теории "сверхчеловека". Разве не этот фаталистический принцип превращает людей в автоматы?

Является ли вообще осмысленным стремление преодолеть "конечного человека" и сотворить

"сверхчеловека", если все они только фигуры, которые повторяют себя в вечном цикле?

Многое в ницшеанском мышлении  
центрировано вокруг понятия "воля к  
власти", но оно редко становится  
объектом столь же глубокого  
анализа, как те понятия, которые  
критикует Ницше.

По-видимому, Ницше полагал, что  
человек не стремится прежде всего к  
"удовольствию" или к тому, что  
является "полезным". Он стремится  
не к свободе от чего-либо, а скорее к  
свободе реализовать себя, найти свое  
"жизненное предназначение".

Последнее происходит в форме воли  
к власти. Но здесь власть не означает  
власть над другими, но скорее власть



над собой. Воля к власти также выражается в виде воли к познанию, то есть в виде инстинкта организации хаоса, преобразования окружения и господства над ним.

Иногда это понятие приобретает онтологическое значение. Воля к власти становится формативной силой существующего. Однако в той степени, в какой она оказывается волей к чему-то будущему, это представление кажется противоречащим представлению о вечном возвращении одних и тех же объектов. Вопрос о согласованности этих представлений является

спорным в исследованиях творчества Ницше.

## Эпистемология

Прежде чем завершить эту главу, рассмотрим вкратце ницшеанское понятие истины.

Все метафизические системы (и науки) представляют собой выражение воли к власти.

Одновременно они являются "фикциями", то есть концептуальными конструкциями, которые мы налагаем на реальность, прокрустовым ложем, приспособленным для наших

потребностей. Они выступают как "физиологические требования, направленные для поддержания определенного жизненного вида" <sup>1</sup> . Все оказывается только "перспективой" и "фикцией". Перспективы покоятся на оценках. Моральные оценки -

1 По ту сторону добра и зла. Перевод К.Свасьяна. Т. 2. - С. 243.

593

это интерпретации, симптом определенного физиологического состояния.

Здесь Ницше вскрывает взаимосвязь познания и интереса <sup>1</sup> . Однако он рассматривает ее только с натуралистическо-биологической точки зрения. Возникает и такая проблема. Как мы должны относиться к теориям Ницше? Являются ли и они тоже фикциями? Или они в состоянии избежать "перспективизма" и сообщить нам абсолютную истину о мире? По-видимому, Ницше горячо отрицает последнее - настолько глубоко он сомневается в истине. Разве вера в истину не является метафизической верой?

"Наша вера в науку покоится все еще на метафизической вере, - ...даже мы, познающие нынче, мы - безбожники и антиметафизики, берем наш огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, - вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна... А что, если именно это становится все более и более сомнительным, если ничто уже не оказывается божественным, разве что заблуждением, слепотою, ложью, - если сам Бог оказывается про-

должительнейшей нашей ложью?" <sup>2</sup> .

В тот момент, когда мы отвергаем веру в божественное, утверждает Ницше, возникает новая проблема: вопрос о ценности истины:

"ценность истины должна быть однажды экспериментально поставлена под вопрос" <sup>3</sup> . Но что должно быть нашим мерилом, если не сама истина?

До сих пор Ницше, по-видимому, оперирует двумя понятиями истины. Традиционно мы понимаем истину как соответствие между утверждением и состоянием дел (что фактически вытекает из этого

соответствия - это спорный вопрос со времен Платона до наших дней). Такое понимание лежит в основе так называемой теории истины как соответствия (корреспондирующей теории истины). Сейчас кажется очевидным, что Ницше должен отвергнуть это понятие истины. И причина, по которой он это делает, достаточно весома: не существует никаких нейтральных фактов, которым могли бы соответствовать наши теории. Все так называемые факты всегда являются "теоретически-нагруженными".  
Разговор о чистых фактах или

"нейтральных описаниях" является  
только

1 Ср. с точкой зрения, считающей, что  
жизненные потребности связаны с  
отавными интересами" - см. Гл. 30. Веселая  
наука. - С. 664-665. К генеалогии морали. -  
С. 517.

594

скрытой, одной из многих,  
интерпретацией [см. Гл. 2]. Поэтому  
теории о воли к власти и вечном  
возвращении также должны быть  
"фикциями". Но что тогда отличает  
их от других фикций? В каком  
смысле Ницше считает, что эти  
теории "истинны" (если не



упоминать никакого соответствия)?  
Ответ заключается в следующем:  
некоторые интерпретации "служат  
жизни", являются "полезными" для  
жизни, то есть  
"жизнеутверждающими". Именно в  
этом смысле Ницше рассматривает в  
качестве "истинных" свои  
собственные теории. Они "истинны"  
не в том смысле, что выражают  
истину о мире (для Ницше не  
существует никаких таких истин), но  
в том смысле, что они служат жизни.  
Эту точку зрения можно назвать  
прагматической концепцией истины.  
Именно так следует понимать  
известное ницшеанское определение

истины как "вида заблуждения, без которого определенный органический вид не мог бы жить. В конечном итоге решающей является ценность для жизни"].

Но и прагматическая концепция истины не решает всех проблем. Каким образом Ницше знает ее? О каком виде постижения здесь идет речь? Далее Ницше говорит, что мир сам по себе является хаосом, но разве, утверждая это, он не использует понятие истины как соответствия, то есть то, что он критикует? Если он утверждает, что знает это, то он не может в то же самое время отвергать все

объективные теории истины как соответствия. Утверждение "мир сам по себе является хаотическим, бессмысленным и бесцельным" будет истинным только в том случае, если мир на самом деле хаотичен, бессмыслен и бесцелен. И только в этом случае это утверждение могло бы соответствовать действительному состоянию дел.

Для того чтобы быть последовательным, Ницше должен рассматривать свою философию как одну определенную перспективу среди других возможных перспектив. Мы видели, что Ницше защищает эту перспективу в силу ее полезности

для жизни. Но что является полезным для жизни и для кого? То, что может быть полезным для Ницше, очевидно, не будет таковым для Платона. В таком случае, что выступает критерием, когда мы утверждаем, что одно является "жизнеутверждающим", а другое - "отрицающим жизнь"? Не должен был бы Ницше сказать, что объективный критерий - это только "фикция" или скрытая перспектива?

1 Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. - S. 844.

Возможно, мы зашли слишком далеко. Ницше рассматривал себя и свою философию как эксперимент. Он трактует себя в качестве "экспериментирующего" (tentative). Ницше подвергает перекрестному огню наши наиболее глубоко укорененные представления. Он сомневается в ценностях, которые мы часто догматически и беспроблемно принимаем в качестве само собой разумеющихся. Он разрушает то, что мы трактуем как самоочевидное. Ницше ставит эксперимент над истиной. Если мы в конечном счете выясняем, что этот эксперимент в том или ином смысле

предполагает то, в чем мы сомневались, а именно идею абсолютной истины, то это не умаляет значения (!) эксперимента. Скорее наоборот: ницшеанский эксперимент оказался для нас поучительным!

Во многом Ницше напоминает нам Сократа. И тот и другой играют роль своего рода интеллектуального овода, который хорош именно тем, что вынуждает нас защищаться от него.

## **Американский прагматизм (Пирс)**

Прагматизм - философская школа, которая была особенно влиятельна в

США в начале XX столетия (Уильям Джеймс, William James, 1842-1910, Чарлз Сандерс Пирс, Charles Sanders Peirce, 1839-1914, Джон Дьюи, John Dewey, 1859-1952). Как утонченные, так и примитивные формы прагматизма имеют много современных приверженцев<sup>1</sup>.

Прагматизм важен не только для философии (включая и политическую философию), но, например, и для педагогики (см. разработки в этой области Дьюи).

Понятие истины занимает в прагматизме центральное место. Грубо говоря, прагматизм заявляет, что мнения являются истинными,

если они оказываются полезными и, следовательно, функциональными. Мы говорим "грубо", потому что это может означать, например, что называемое нами истиной является тем, что полезно для моих личных интересов. В таком случае понятие истины помещается в сферу различных политических и практических интересов. Менее "грубые" версии возникают, если с "функциями" и "полезностью" связывается то, что "показало себя в работе", что проверено в повседневной жизни, научном исследовании и обсуждениях.



1 Ср. с одной стороны, теорию истины, выдвинутую Хабермасом, и, с другой, точку зрения, согласно которой "истина - это то, что служит нашему классу/нашим интересам". По поводу теории истины Хабермаса см., например, G.Skirbekk. "Pragmatism and Pragmatics" - In Rationality and Modernity. - Oslo, 1993.

596

Возражение, выдвигаемое против "более грубой" интерпретации (Рассел и другие) прагматической концепции истины, заключается в следующем. Часто трудно знать, является ли одно утверждение более полезным, чем другое утверждение о том же состоянии дел. Например,

как мы можем знать, что более полезно: утверждать, что Колумб (Columbus, 1451-1506) пересек Атлантический океан в 1491 г., или утверждать, что он сделал это в 1492 г. Для кого или для чего могло бы одно утверждение быть более полезным, чем другое? Далее критическая аргументация разворачивается следующим образом. Для того чтобы знать, что нечто полезно, мы должны думать, что является истинным то, что это нечто полезно. Но это снова означает, что полезно думать, что нечто является полезным. В результате мы возвращаемся к

одному и тому же вопросу снова и снова, что ведет нас к регрессу в бесконечность.

Грубую версию прагматической концепции истины мы также обнаруживаем и в некоторых вульгарных идеологиях. Среди них примитивные интерпретации ленинизма или учения, которые оперируют понятием "выживания наиболее приспособленных" на органическом ли уровне или на уровне рынка и т.д. В противоположность этой версии Пирс, помимо прочего, во-первых, утверждал, что понятие истины должно пониматься на основе

способа действий, с помощью которого мы находим (обосновываем) истину. Во-вторых, это обоснование (validation) истины должно базироваться на согласии, к которому пришли бы все компетентные люди в условиях неограниченного временем открытого и свободного исследования. Истину гарантирует не эмпирический факт заключения соглашения, а соглашение, к которому приходят компетентные исследователи из вневременного научного сообщества. Это понятие истины является и сложным, и важным (см. "теорию истины" у

Хабермаса, Гл. 30). В данной связи достаточно обратить внимание на то, что оно соединяет прагматизм с центральными проблемами современной философии науки и современными дебатами о естественном праве и рациональном обосновании основных прав человека (См. Гл. 29).

## **Глава 25.**

### **СОЦИАЛИЗМ И ФАШИЗМ**

#### **Коммунизм. Ленин: партия и государство**

Ленин или Владимир Ульянов (1870-1924) возглавил коммунистическую революцию в России. Его теоретическую деятельность определили современные ему обстоятельства. Перед Лениным стояла задача не только возглавить революцию, но и интерпретировать и развить те части марксизма, которые имели отношение к переходу от капитализма к бесклассовому коммунистическому обществу. Сам Маркс был довольно осторожен в характеристике этого перехода.

Ленин должен был объяснить, почему революция произошла в

индустриально отсталой России, а не в более развитых капиталистических странах Запада. Он подчеркивает, что капитализм является международным явлением. Когда дело касается международного капитала, то промышленно развитые капиталистические страны и производящие сырье колонии оказываются двумя сторонами одной медали. По Ленину, в международном масштабе капитализм достиг наивысшей стадии своего развития. Поэтому революция началась в его самом слабом звене, в России, а не в таких

развитых капиталистических странах, как Германия или Англия.

Ленинская теория империализма является определенным пересмотром<sup>1</sup> марксовой теории стадий исторического развития, согласно которой революция произойдет в наиболее развитых капиталистических странах.

<sup>1</sup> В этом пересмотре Ленин опирался на некоторые соображения Маркса.

598

При выдвижении тезиса о том, что революция начнется в странах с наивысшим уровнем развития



капитализма, марксисты полагали, что коммунистическое общество будет возможно только тогда, когда коммунисты примут на себя управление сферой производства полностью зрелого капитализма. Сначала должна произойти буржуазная революция, которая позволит созреть капитализму. Лишь затем наступит время коммунистической революции, которая введет более рациональные формы собственности. Итак, должны были произойти две революции, разделенные определенным промежутком времени.

Но в России буржуазная революция произошла в феврале 1917 г., а коммунистическая революция - в октябре того же года. Их разделял очень малый интервал времени. Поэтому российский капитализм не смог использовать все возможности, предоставленные буржуазным обществом.

Ленин объяснял случившееся с помощью теории "совмещения двух революций в одной". В мировом масштабе капитализм был зрелым. Вот почему в России можно было сразу перейти от буржуазной революции к коммунистической.

Но это предполагает, что за революцией в России последовала бы международная революция, благодаря которой российские коммунисты научились бы методам индустриализации у своих товарищей из стран с более развитым капиталистическим производством.

В известном смысле это означает, что политическая воля российских коммунистов должна быть движущей силой индустриализации России. Такое предположение влечет за собой отход от экономического детерминизма. Ведь в данном случае можно сказать, что "надстройка", политическое руководство, создало

бы "базис", российскую промышленность.

Шло время, но международная революция не происходила. Россияне должны были в значительной степени сами учиться всему и теория о политическом руководстве как движущей силе становилась все более важной.

Поэтому наиболее крупным достижением Ленина стало создание сильной партии. Именно в этом моменте Ленин и большевики разошлись как с социал-демократами (например, Эдуардом Бернштейном, Eduard Bernstein, 1850-1932), которые

хотели создать парламентскую социалистическую партию, так и с либеральными марксистами (например, Розой Люксембург, Rosa Luxemburg, 1871-1919), которые выступали против строгой ленинской партийной дисциплины.

Ленин был убежден, что сильная элитарная партия, состоящая из дисциплинированных революционеров, необходима для того, чтобы повести трудящиеся классы к коммунистическому обществу.

Без такой партии требования рабочих не выходили бы за рамки политики социал-демократических рабочих профсоюзов.

Внутри партии должен действовать принцип демократического централизма: необходимо обсуждать различные проблемы, но после принятия решения каждый член партии обязан согласиться с решением и активно проводить его в жизнь.

Ни пели, ни политические средства Ленина не имели ничего общего с социал-демократическими

ценностями. Социал-демократы стремились к эгалитарному обществу благосостояния, достичь которого они намеревались с помощью легальных политических средств, постепенно реформируя капиталистическое общество. Ленин же стремился к быстрому обобществлению собственности на все средства производства. Для достижения этой цели он должен был быть революционером, опирающимся на элитарную партию. В конечном идеале Ленин не расходился с либеральными марксистами. Но последние, в том числе Роза Люксембург, считали, что

в значительной степени реализация коммунистического идеала возможна с помощью обычных демократических методов деятельности как в партии, так и в обществе в целом. Железная дисциплина и в партии и в обществе не необходима и, более того, опасна, потому что в дальнейшем будет трудно восстановить децентрализованную демократию.

Поскольку Ленину действительно удалось осуществить революцию, то можно было бы сказать, что история доказала его правоту. Но, захватив власть, российские коммунисты оказались неспособными обеспечить



достаточно широкие демократические права и методы работы. В этом смысле опасения Розы Люксембург оправдались.

В чем же причина? Существует ли нечто в марксизме или ленинизме как теории, что делает трудной эту демократизацию? Или же имеется некий чисто социологический механизм, благодаря которому люди, обладающие властью, не хотят с нею расставаться? А может быть, причина заключается в том, что Россия никогда не была привержена либеральным буржуазным ценностям? В ней отсутствовали условия не только для всестороннего

развития капиталистического способа производства, но и для укоренения политических идеалов буржуазного общества, подобных парламентской демократии и правам человека (например, свободе слова и свободе вероисповедания).

Классический марксизм утверждал, что государство будет отмирать с введением коммунизма, то есть в один прекрасный момент будут отменены классовое общество и классовое угнетение. Государство трактовалось как форма подавления, используемая правящим классом для того, чтобы держать в повиновении низшие классы. Но с исчезновением

враждующих между собой классов исчезнут и основания для существования государства.

600

Ленин полностью соглашается с тем, что в руках правящего класса государство является формой подавления. Полиция, армия, юридическая система - все это инструменты классового государства.

Но, захватив власть, Ленин и большевики должны были ответить на вопрос, когда и как будет "отмирать" государство. Ленину предстояло также ответить на

вопрос, будет ли и после революции продолжать существовать государственный аппарат.

Суть ответа Ленина заключалась в том, что в переходный период неопределенной длительности государство будет необходимым для пролетариата как инструмент подавления контрреволюционных сил. На этот период капиталистическое классовое государство должно быть заменено диктатурой пролетариата, которая была бы не просто новым насильственным государством, как при капитализме, а, наоборот, шагом вперед. При капитализме - диктатуре

буржуазии - большинство, пролетарии, угнетаются меньшинством, капиталистами. При диктатуре пролетариата контрреволюционное меньшинство подавляется революционным большинством.

Международная революции не произошла, а Советский Союз оказался окруженным враждебными капиталистическими государствами. Поэтому Иосиф Сталин (1878-1953) был вынужден строить национальный коммунизм в одной стране, которая была внешне изолирована от остального мира, и ее индустриализация,

осуществлявшаяся без существенной технической помощи и поддержки со стороны внешнего капитала, потребовала больших жертв.

Поэтому Сталин пересмотрел ряд теоретических положений. Ленин исходил из скорого наступления победоносной революции в развитых капиталистических странах и рассчитывал на поддержку зарубежными коллегами российских коммунистов. Поэтому он считал, что в России могли бы совместиться две революции в одной. Но всемирная революция не произошла, и Сталин начал разрабатывать теорию строительства социализма в

одной, отдельно взятой стране. В конечном счете возник радикально националистический российский коммунизм.

Кроме того, Сталин унаследовал от Ленина проблему объяснения того, почему в Советском Союзе "не отмирает" государственный аппарат. Его ответ был прост.

Государственный аппарат должен оставаться сильным, так как коммунизму в Советском Союзе угрожает капиталистическое окружение.

Этот ответ мог бы быть убедительным, не объяви Сталин одновременно о разгроме оппозиционных сил внутри Советского Союза. Но было ли необходимо опираться на тайную полицию (НКВД, ГПУ) и проводить политику репрессий, депортаций и чисток? В капиталистических странах, где существовала внутренняя оппозиция, удавалось устоять против внешних врагов, не прибегая к таким внутренним драконовским мерам (ср. с ситуацией в Великобритании во время второй мировой войны).



Наконец, сталинский период характеризовался ростом бюрократии и сильным культом личности. Последний, по меньшей мере, противоречил обычным версиям исторического материализма, утверждавшего, что объективные экономические силы и закономерности, а не отдельные личности, являются определяющими факторами истории. Но и Ленин также выступал против радикального экономического детерминизма и за партийную дисциплину в качестве движущей силы индустриализации. "Возвеличивание партии" и "культ личности" прекрасно

согласовывались друг с другом.

## **Социал-демократия. Социальное благосостояние и парламентаризм**

Социал-демократия придерживается политических взглядов и установок, которые имеют достаточно различное идеологическое происхождение. Следовательно, она не является идеологически однородной, а выражает скорее определенную политическую практику, отдающую приоритет общественному равенству и социальной защите. Эта практика основывается на представительской демократии и публичных формах

правления как основных политических средствах.

Социал-демократическое политическое движение объединяет с Марксом и марксистами негодование по поводу процветающей при частно-капиталистических отношениях эксплуатации человека. Однако социал-демократы отличаются от марксистов, когда речь заходит об используемых средствах и целях, которые они хотят достигнуть. Социал-демократы поддерживают реформы, а не революции. Они соглашались с парламентской системой и принципом господства

права. Посредством политических и экономических реформ и завоевания большинства в парламенте можно построить общество социального благосостояния (social welfare society). Оно не будет полностью бесклассовым, но будет достойным обществом, в котором никто не испытывает нужды, а экономика находится под определенным государственным контролем. Нет необходимости в национализации всех видов экономической деятельности. Как много должно быть национализировано - это практический вопрос. Социал-демократы поддерживают

"смешанную" экономику, в которой государство определяет границы действия рынка и может владеть рядом его базисных секторов, хотя решающая часть деловой активности должна быть частной.

602

Короче говоря, социал-демократы характеризуются политическим прагматизмом. Для улучшения существующей ситуации они предпочитают предпринимать определенные действия здесь и сейчас. Они скептически относятся к научному социализму Маркса. Этот скептицизм во многом теоретически

обоснован. Действительность слишком сложна и изменчива для того, чтобы быть адекватно схваченной посредством теоретических конструкций. Проблемы управления, бюрократии и администрации, элитарного образования и технологии относятся к числу тех, которые не могут быть адекватно решены с помощью застывшей и окончательной идеологии.

В качестве идеологически неоднородного прагматического движения социал-демократия приобретала достаточно различные формы в разное время и в различных

странах. В Англии она возникла из социального либерализма через Фабианское общество, основанное в 1884 (Сидней Вебб, Sydney Webb, 1859-1947). Британская лейбористская партия, как и в целом британское рабочее движение, не придавали большого значения марксистской материалистической концепции истории. Прагматизм одержал верх.

В Германии социал-демократия возникла в значительной мере как сознательная оппозиция марксизму. Были отклонены и теория Маркса о неизбежности классовой борьбы и революции, и теория Ленина о

партии и государстве. Например, Бернштейн отрицал марксову теорию абсолютного обнищания. Он поддерживал политику проведения через парламент постепенных реформ, чтобы достичь конкретных результатов внутри существующей системы. Бернштейн предполагал, что реальный прогресс будет получен на пути следования демократическим и парламентским правилам игры, а не классовой борьбы и революции. Социал-демократия завоевала относительно сильные позиции в северо-западной Европе, особенно в Скандинавии.



В условиях классического частного капитализма социал-демократы, конечно, находились в явной оппозиции к капиталистам. Но в условиях современного капитализма положение изменилось.

Современный капитализм более позитивно относится к государственному участию в создании условий для капиталистической дея-

603

тельности (дороги, аэропорты, телекоммуникации, школы, подготавливающие хорошую и

недорогую рабочую силу, больницы, социальная помощь и т.д.)- Кроме того, современный капитализм (действующий под давлением профсоюзов) по необходимости способствует возрастающему материальному благосостоянию рабочих. В целом, рабочие становятся более удовлетворенными и квалифицированными, они производят больше товаров лучшего качества и могут позволить себе более высокий уровень потребления.

В результате нередко формируется тесное сотрудничество между социал-демократией и современным капитализмом. Классовая борьба, по-

видимому, уходит со сцены. И профсоюзы, и капиталисты имеют общий интерес в непрерывном увеличении производства. Единственными болезненными моментами остаются, по-видимому, специфическое распределение предметов потребления, а также объем и характер правительственного вмешательства.

Можно сказать, что, когда социал-демократы боролись против традиционного частного капитализма, было относительно легко увидеть возникающие проблемы. Прагматизм в деятельности социал-демократов

был их сильной стороной. Но проблемы современного капитализма не всегда столь просты. Для их понимания часто необходим анализ. В этом смысле такой прагматизм может быть помехой. С другой стороны, утверждается, что сложность современного общества делает традиционные политические теории неподходящими для его постижения. А это снова возвращает условия, при которых прагматический подход оказывается наиболее популярным и реалистическим. В данном отношении спорными, естественно, оказываются многие вопросы. Кто

обеспечивает наиболее адекватные и практически эффективные исследования действительности? Чем на самом деле является эта действительность? Что и каким образом мы хотим достичь? Эти и подобные вопросы непрерывно переосмысливаются, а предлагаемые на них ответы проверяются в ходе взаимодействия теоретического анализа и практической деятельности. (См. связь социал-демократического прагматико-проверяющего подхода с попперовским критическим анализом тоталитаризма и его

теорией "постепенной социальной инженерии", Гл. 29).

604

## **Социализм - экономическая и политическая власть**

Между социал-демократом Бернштейном и марксистом Лениным находилась небольшая группа левых социалистов, представлявших третью альтернативу, к которой принадлежала и Роза Люксембург. Но в начале века идеи этой группы не получили признания. Позднее они были развиты Франкфуртской школой (Хабермас) и

получили распространение среди студенческого движения протеста в 1960-х гг.

Это направление может быть названо антиавторитарным марксизмом).

Левые социалисты в значительной степени соглашались с теорией Маркса, по крайней мере, с марксовым методом анализа, но придерживаются свободного и осторожного отношения к ряду ее положений. Кроме того, это направление находилось в резкой оппозиции к советской бюрократии и несвободе.

Более сильно, чем социал-демократы, левые социалисты подчеркивали, что гарантом демократии не может быть лишь один парламентаризм. Демократия подразумевает и самоуправление на производстве. В значительной степени власть должна находиться в руках трудовых советов. Демократия предполагает также демократические институты на уровне гражданского общества. (Слово "советский" происходит от слова "совет").

Но такая децентрализованная демократия означает освобождение



от идеологических уз. Вместе с борьбой за децентрализованную демократию, против бюрократии и технократии, существует и борьба против идеологической обработки. В этой связи становится важным критический анализ идеологии.

Проблемой для левых социалистов, если мы вообще можем говорить о них как об однородном движении, является то, каким способом они могли бы получить массовую поддержку и прийти к власти. (Если убедительные аргументы и исследования не дают результата, то, может быть, следовало бы прислушаться к Ленину, который

говорил об элитарной партии, руководящей массами, или к социал-демократам, получившим парламентским путем массовую поддержку).

1 См. Г.Маркузе. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. Перевод А.Юдина при участии Ю.Данько. - М., 1994; Эрос и цивилизация. Перевод А.Юдина. - М., 1995

605

## **Анархизм и синдикализм**

Греческое выражение an-archos означает "никакого правления". Анархизм был политическим

движением, стремившимся отменить все формы господства и реорганизовать общество на основе социальных и экономических потребностей, которые спонтанно возникают между свободными личностями и группами <sup>1</sup> .

Более конкретно, анархисты полагают, что реорганизация общества будет проведена через сеть коммун. Коммуна, в которой существуют близкие отношения между ее членами, достаточно мала для того, чтобы гарантировать каждому индивиду способность легко обзирать состояние дел в

общине и повседневное общение с другими индивидами. Вот что делает живую демократию возможной. Эти коммуны должны самоуправляться и не быть субъектом управления со стороны внешней силы. Используя терминологию анархизма, можно назвать эту организацию жизни обществом без государства.

Необходимое сотрудничество между коммунами не должно направляться ни законами рынка, ни центральным бюрократическим аппаратом. Но, возникнув из специфических потребностей каждой группы, кооперация между ними должна развиваться на основе

независимости и взаимопомощи. Анархия, другими словами, понималась не как общество вообще без организации, а как общество, в котором организация является непосредственной, то есть возникающей "органически" из общих интересов и их взаимного признания. С точки зрения анархистов, только такая форма организации общественной жизни гарантирует наибольшую возможную свободу для каждого индивида наряду с плюралистической социальной средой, способной заботиться о множестве желаний, потребностей и взглядов. Кроме того,

она также обеспечивает наивысшую возможную эффективность, так как не обременена внутренними противоречиями между теми, кто управляет, и теми, кем управляют, как это происходит в иерархических организациях. Пока налицо близость между этой утопией и мечтой о бесклассовом обществе традиционного марксизма.

В марксизме реализация этой цели отложена на будущее, которое наступит после свершения революции. Согласно традиционным марксистам, нужно сначала завоевать государственную власть, для чего необходима централизованная

элитарная партия, которая поведет за собой массы и установит диктатуру пролетариата. Анархисты возражают против такой линии аргументации. Они говорят, что при использовании таких методов остаются те же самые отношения между классами.

Используя эти методы, революционное движение терпит поражение, даже не начав сражения.

1 См., например, взгляды Макса Штирнера (Max Stirner, 1806-1856) и Михаила Бакунина (1814-1876).

606

Анархистское понятие класса отличается от традиционно

марксистского. Согласно анархистам, более фундаментальным, чем различие между теми, кто владеет средствами производства, и теми, кто обладает только способностью работать, является различие между правителями и управляемыми, между хозяином и рабочим. Именно против этого различия борются анархисты. Итак, анархисты не думают, что "переходный период" диктатуры партийного государства будет вести к какому-либо новому обществу, отличному от классового, в котором всей экономической и политической жизнью управляет бюрократическая система. Если же надеяться на



подлинное изменение в общественных условиях, то оно должно основываться на самоорганизации и самодеятельности масс. Таким образом, анархисты больше доверяют людям.

Но в то же время многие анархисты полагали, что люди в основном подвержены предрассудкам и обладают ложными потребностями, что они легко воспринимают бюрократические и авторитарные меры. Некоторые анархисты первого поколения считали, что самое лучшее противоядие против этого может быть найдено на пути

организации сознательного авангарда, который был бы частью спонтанного массового движения. Эта часть должна не руководить и манипулировать движением, а вдохновлять его и помогать ему достичь ясного самопонимания.

Очевидно, что среди населения с преобладанием "буржуазных" ценностей такой авангард мог бы сделать немного. Поэтому в анархизме наблюдается тенденция к большему подчеркиванию значения таких предпосылок революционных преобразований, как образование и политическое сознание широких народных масс. Анархисты стали

доверять меньше революционному авангарду и больше - организации социального движения. Массовое движение в ходе долговременной борьбы, опирающейся на "правильные принципы", могло бы изменить не только вещи, но и самих людей.

Согласно анархизму, главная цель революционного движения состоит в сокрушении классового господства, основанного на ложном сознании и ложных ценностях угнетаемых классов. Следовательно, необходимо народное движение, которое создаст новые социальные сети, состоящие из радикально новых коммун и новых

отношений. Капиталистическое общество характеризуется централизмом и беспринципным конформизмом, утратой автономии и бюрократическим принуждением. В противоположность этому подлинное революционное движение должно основываться на децентрализации и многообразии, спонтанности и самодисциплине. Только таким образом, по мнению анархистов, можно достичь необходимого единства средств и целей. Революционный синдикализм может быть понят как попытка реализации такого единства.

Синдикат (syndicat) - это французское слово для обозначения профсоюза. Синдикализм возник во Франции в начале XX в.<sup>1</sup> В это время многие рабочие группы были недовольны существовавшими профсоюзными организациями и обратились к новым формам действий.

В частности, критика была направлена против социалистических партий. С точки зрения синдикалистов, эти партии в основном не отличались от традиционных консервативных и либеральных партий, но

соперничали с ними за поддержку рабочих. Политика социалистических партий не устраняла чувство бессилия, которое массы испытывали на политической арене. Массы выступали на ней как зрители, а не как политические участники. Кроме того, синдикалисты утверждали, что социалистические партии искали поддержку рабочих на основе идей, которые часто не имели никакого отношения к повседневной реальности, с которой сталкивались рабочие. Это порождало больше разногласий, чем единства среди рабочего класса.

На таком политическом фоне синдикалисты использовали прямые экономические акции, которые, как они думали, учитывали общие повседневные интересы рабочих. Синдикализм, как учение, являлся теорией классовой борьбы. Синдикализм, как движение, полагал, что вырастает из повседневной борьбы промышленных рабочих, что он крепко стоит на фабричной и заводской основе и сражается против всех политических сил и властей, отвергающих право рабочих управлять собой.

Синдикалисты использовали чрезвычайно воинственные формы действий, которые выражали отрицание ими буржуазной власти. В результате они порвали со всеми правилами "политической игры", то есть со всей легальной политической практикой.

<sup>1</sup> См., например, Ж.Сорель. Размышления о насилии. - М., 1907.

608

Синдикалисты рассматривали всех рабочих на фабрике в качестве основной организационной единицы классовой борьбы. (По их мнению,



форма организации рабочего движения в виде профессиональных союзов полностью не соответствовала новым формам производства и являла собой угрозу единству рабочего класса.). На уровне отдельной фабрики цель рабочего объединения состоит не в том, чтобы добиться соглашения с ее руководством. Переговоры, соглашения, договоры - все это трактовалось синдикалистами как элементы торговли и компромисса внутри рамок, установленных капитализмом. Если классовая борьба должна разрушить эти рамки, то рабочие должны использовать для

этого собственные революционные средства. Внешне это означало бескомпромиссную классовую борьбу против существующих властных структур. Внутренне это вело к созданию рабочих организаций на основе локального самоуправления на фабричном уровне. Чтобы далее гарантировать единство между каждодневными интересами и долгосрочными целями, рабочее движение должно самоорганизоваться на региональной и межотраслевой основе, давать образование своим членам, разрабатывать и обосновывать планы окончательного захвата власти в

масштабе всего общества с помощью пролетарских организаций.

Самоорганизуясь так, как мы это делаем, говорили синдикалисты, мы формируем структуру нового общества внутри оболочки старого.

Ранние анархисты часто противопоставляли реформы и революцию. Синдикалисты усматривали в такой альтернативе псевдопроблему, поскольку именно посредством реформ (то есть не вне системы, а внутри ее структур) закладывается объективная и субъективная основа для революции.

Упадок синдикализма - сегодня мы едва ли можем говорить о синдикалистском движении вообще - в значительной степени, по-видимому, был обусловлен трудностями примирения революционной установки с борьбой за интересы рабочего класса внутри капиталистического общества. И то и другое требовало массовой поддержки, но в мирных условиях большинство рабочих не обнаруживало достаточного интереса к революции. Это оказало решающее влияние на все анархистское движение. Если анархисты не способны апеллировать к людям с их

повседневными жизненными проблемами, то невозможно достичь той степени подготовки народа, которая необходима для анархистской революции. Верно, как утверждают некоторые современные анархисты, что организуемое государством развитие капиталистического общества всеобщего благосостояния сделало типичные анархистские проблемы еще более настоятельными. Это более чем когда-либо создает условия для возрождения анархистского движения внутри капиталистического общества. Но пока еще мы видим немного

практических подтверждений этому тезису.

609

## **Фашизм - национализм и порядок**

В узком смысле термин фашизм<sup>1</sup> используется для обозначения итальянского фашизма времен диктатуры Бенито Муссолини (Benito Mussolini, 1883-1945) в отличие от немецкого нацизма. В широком смысле фашизмом называют итальянский фашизм, немецкий нацизм и другие родственные им формы правления и идеологии.

Итальянский фашизм и немецкий нацизм зародились в годы между первой и второй мировыми войнами. Их возникновению способствовало много причин <sup>2</sup>, среди которых, например, условия Версальского мирного договора и экономические кризисы межвоенного времени.

Сегодня, если оглянуться назад в прошлое, трудно понять, почему так много людей поддерживало фашистский режим. Но многим в период между мировыми войнами фашизм представал в ином свете. В экономической и политической жизни царил хаос. В Германии и

Италии демократические правительства были слабы. Возникла потребность в наведении порядка. Решительные и сильные руководители должны были разрешить все проблемы. Таким же образом здоровый и жизнеспособный идеализм должен был положить конец всеобщему состоянию упадка. Рабочие нуждались в работе и лучших условиях жизни. Послевоенная деградация привела в Германии и Италии к выдвижению требования национального возрождения, сопровождавшегося претензиями на территориальные расширения,



Lebensraum. Англия и Франция были "обеспечены" колониями. Теперь настало время униженных после войны стран. Радикальный национализм, эффективное и авторитарное правительство казались многим самым лучшим выходом из тупика. Фашисты боролись как против тех, кого они рассматривали в качестве декадентствующих либералов и бессильных демократов, так и против международного коммунизма и социализма. Вначале фашистам удалось в некотором смысле возродить чувство национального самоуважения и добиться

определенного социального благосостояния. Был установлен "порядок", при наведении которого использовались жесткие и, нередко, кровавые методы.

1 Слово фашизм происходит от латинского слова *fascis*: пучок прутьев, связанных вокруг секира - древнего Римского символа власти.

2 См. H.Arendt. *The Origin of Totalitarianism*. - New York, 1951; E.Nolle. *Three Faces of Fascism*. - London, 1975.

610

Таково было общее восприятие фашизма (включая нацизм) многими людьми, особенно в Германии и Италии с их ущемленным

национальным самосознанием и слабыми демократическими традициями.

Однако на фашизм можно смотреть по-разному. С собственно фашистской точки зрения, он мог представлять наилучший путь выхода из национального кризиса <sup>1</sup>. С либеральной точки зрения, фашизм означал моральный регресс к тоталитарной политике и временам варварства <sup>2</sup>. С марксистской точки зрения, фашизм был поверхностным разрешением кризиса капитализма — попыткой стабилизации шатких капиталистических институтов с

помощью силы и принуждения. С консервативной точки зрения, фашизм оказывался радикальным выражением упадка — люди сошли с правильного пути из-за утраты веры в справедливую власть и чувства подлинной общности (и то и другое выражала религия) и начали искать ложных пророков.

Трудно исчерпывающе перечислить типичные характеристики фашистских движений. Но следующие черты, вероятно, являются главными для фашизма. Среди них: правительственный контроль над корпорациями, основой которого было отрицательное

отношение к неограниченному либерализму («высшим финансовым кругам») и неуправляемому корпоративизму («власти организаций», при которой большие корпорации ведут борьбу друг против друга и принимают решения, не считаясь с правительством и общественными интересами). Фашизм делал упор на общие, а не личные интересы и классовую борьбу, которые трактовались как разрушающие общество тенденции; на мобилизацию масс и отказ от парламентаризма. Он характеризовался двойственными отношениями как к капитализму и

высшей буржуазии, так и к социализму и коммунизму. С одной стороны, фашисты не собирались изменять частнокапиталистические отношения, но, с другой, в значительной степени поддерживали управляемую государством плановую экономику. С одной стороны, фашисты были против классовой борьбы, но, с другой, прибегали к мобилизации масс и вводили определенную степень общественного распределения. Фашисты организовывали национальное движение за выход из кризиса, предлагавшее разрешение экономических и политических

проблем как общенационального, так и локального характера. Часто

-----

-----

1 См. A.Hitler. Mein Kampf. — Munich, 1925 —27.

2 Ср. G.Sabine. A History of Political Theory. — New York, 1961, например p. 924.

-611-

это были проблемы страдающих от кризиса представителей городского среднего класса и сельских общин — безработных промышленных и сельскохозяйственных рабочих и завязших в долгах мелких земельных

собственников. Для фашизма характерна ностальгия по докапиталистическому обществу, которая принимала форму романтизации как далекого прошлого (тевтонское средневековье, Римская империя), так и аграрного общества.

Когда мы говорим о фашизме (или нацизме) как идеологии, то необходимо различать следующие интерпретации. Идеология может истолковываться как а) взгляды, выраженные в работах ведущих фашистов (например, Мет Катр/Титлерз), и б) мнения, которые выявляются при исследовании того, что фашисты делали. Это различие



между тем, что говорили главные фашисты и что они делали. Далее полезно провести различие между стратегическими (a1) и теоретическими элементами (a2) фашистской идеологии. И, наконец, важно четко разграничивать идеологии главных и «обыкновенных» фашистов (в). Эти различия существенны при изучении всех видов идеологии, а не только фашистской.

При этом источники информации о каждом виде идеологии разнятся между собой. Нам необходимо в случае (а) читать работы фашистских лидеров, а в случаях (б) и (в)

ориентироваться на более эмпирические исследования.

В этой главе, как и в книге вообще, идеология прежде всего рассматривается в первом смысле, то есть как выраженные в письменных источниках взгляды ее видных представителей. Далее, предметом нашего анализа являются упрощенные версии таких взглядов.

Важно помнить, что изложение типов идеологии меняется в зависимости от того, какого смысла термина «идеология» мы будем придерживаться. Ниже, когда под идеологией понимается

«зафиксированная в письменной форме теория» (a2), во многих случаях оправданно говорить о нелогичности, присущей фашизму. Но в смысле «письменно зафиксированной стратегии» (a1) или «мнения, основанного на том, что они делали» (б), может быть, напротив, правильно подчеркнуть определенную степень рациональности. Например, фашисты были весьма квалифицированы в использовании массовой психологии. Далее, убеждения «обычных» фашистов и сочувствующих фашизму (в),

конечно, не были идентичны теориям фашистских лидеров.

-612-

## **Фашизм — кризис и действие**

С интеллектуальной точки зрения, фашистская и нацистская идеология (в смысле «письменно зафиксированных теорий ведущих фашистов») не является удовлетворительной. Обе идеологии даже объявили себя иррационалистическими. Фашизм Муссолини восхвалял мифы и действие и презирал теорию. Фашизм должен опираться на

идеалистический миф об Италии как наследнице Рима. Он должен делать людей сильными и объединять их с помощью эмоциональных настроений, подобных готовности к самопожертвованию и дисциплине. На этой основе фашистские лидеры могли бы твердой рукой наводить порядок и расширять границы Итальянской империи. Нацизм Гитлера также восхвалял мифы и действие и столь же презрительно относился к теории. Нацисты мыслили понятиями «голоса крови» и «превосходства арийской расы». Каждый народ обладает мышлением, соответствующим его расе.

Наилучшим образом немецкое мышление воплощено в нацизме и фюрере, Адольфе Гитлере. Благодаря своей готовности к самопожертвованию и дисциплинированности немецкий народ под сильным и мудрым руководством фюрера займет в истории место, которое по праву принадлежит арийской расе.

Итак, можно говорить о своего рода двойной иррациональности итальянского фашизма и немецкого нацизма. Они не только утверждали, что мир управляется иррациональными силами (иррационализм,), но и

проповедовали иррациональное отношение к миру (иррационализм). Многие согласятся, что немало происходящего в мире является в том или ином смысле иррациональным. Но фашисты были также иррациональны и в том смысле, что искали решения проблем преимущественно с помощью иррациональных мифов.

Француз Жорж Сорель (Georges Sorel, 1847—1922) был синдикалистом, активно выступавшим за всеобщую забастовку как оружие борьбы рабочего класса. Он особо подчеркивал важность

эмоционального мифа как побуждающей силы решительного политического действия.

Непосредственное действие и миф являются основными элементами взглядов Сореля, тщательно изученных Муссолини и другими фашистами.

-613-

В качестве возможного социально-психологического объяснения некоторых черт фашизма мы могли бы указать на следующее. Когда мы утрачиваем контроль над ситуацией, которая кажется чрезмерно сложной, то очень соблазнительно реагировать



на нее с помощью комбинации черной магии и агрессивных действий. В некотором смысле эта простая модель может быть применена и к фашизму, который является своего рода политической судорогой, при которой утрачивается контроль над ситуацией и на нее реагируют иррациональной паникой.

Сказанное здесь не означает, что мы претендуем на историческое объяснение нацизма (фашизма). Оно служит лишь моделью, показывающей связь некоторых идей и установок, породивших фашизм (и в Германии, и в Италии).

Если придерживаться модели фашизма как паники в сложной кризисной ситуации, то становится понятным, почему фашизм характеризуется ориентацией на действие и культивирование мифов, а также на антиинтеллектуализм. Конечно, положение об иррациональности фашизма должно быть уточнено. В краткосрочном аспекте Гитлер и Муссолини сумели достичь достаточно многого<sup>1</sup>. Они объединили свои нации, уменьшили безработицу и ликвидировали общественный хаос. Как таковые, их мифы и действия выглядели рациональными. В этом смысле мы

можем говорить о фашизме почти как о разновидности краткосрочного прагматизма в условиях кризисной ситуации.

В фашистском (нацистском) государстве даже в мирное время экономика и общество вообще находятся «на военном положении». Требуются дисциплина и порядок. Устраняется всякая мысль, которая может посеять семена сомнения. Личные интересы должны быть подчинены общим интересам (но кто определяет, в чем состоят общие интересы?). В большой степени проблемы решаются силовыми и командными методами. Деловая

жизнь находится под  
государственным контролем. Цены  
заморожены, зарплаты фиксированы,  
забастовки запрещены. При этом  
высок уровень занятости, а право  
собственности на средства  
производства остается в частных  
руках.

## **Фашизм и экономика**

Выше мы прибегли к простейшей  
социально-психологической модели,  
чтобы установить своего рода  
согласованность фашистской  
идеологии.

-----  
-----  
1 Ср. с приведенной выше интерпретацией  
(б) «идеологии».

-614-

Далее, одна из связей между капитализмом и фашизмом заключалась в следующем. Фашисты получили определенную поддержку как представителей нижнего слоя среднего класса (тех, кто, помимо прочего, боялся пролетаризации)<sup>1</sup>, так, в конечном счете, и высших финансовых кругов, которые опасались коммунизма и проявляли тенденцию к поддержке правых

партий, подобных фашистам после их прихода к власти.

Однако ранние сторонники фашизма (например, в Германии) нередко занимали антикапиталистические позиции. Это не противоречит представлению о том, что фашизм является одним из следствий (среди других возможных следствий) системного кризиса капитализма. Но это обстоятельство ослабляет точку зрения, согласно которой фашисты были идеологически и по духу приверженцами капитализма.

Нет оснований для отождествления фашизма и капитализма. Такое

отождествление происходит, когда некоторые люди утверждают, что фашизм зародился одновременно с капитализмом и что он продолжает существовать сегодня в США и Западной Европе. Подобные утверждения столь же проблематичны, как и рассуждения о фашизме как о проявлении вечных и внеисторических форм человеческого зла. Столь же неадекватно утверждать, что фашизм является, помимо прочего, управляемой государством реакцией на острый кризис традиционного капитализма. Определяемый таким образом фашизм ограничивают

временными рамками межвоенного периода или привязывают его к обществу, которое находится в той же самой экономической ситуации, что и европейские страны между двумя мировыми войнами. Тем самым фашизм отождествляют с капитализмом, находящимся в состоянии хаоса, и противопоставляют организованному капитализму. Фашизм также отождествляют с капитализмом, который в значительной степени носит национальный характер, и противопоставляют современному международному капитализму.



Если мы игнорируем черты фашизма, которые были исторически определены, то мыслим неисторически. В результате мы приходим к столь широкой концепции фашизма, которая легко оказывается бесплодной. Но если использовать столь широко интерпретацию, то речь уже не идет о том, что люди обычно подразумевают под фашизмом.

-----

<sup>1</sup> Некоторые авторы утверждают, что за Гитлера голосовали прежде всего «либеральные» избиратели среднего класса. Консерваторы, римско-католический центр, социалисты и

коммунисты голосовали против. См.  
S.M.Lipset. Political Man. — London, 1963  
(часть 1, глава 5).

-615-

Здесь мы затрагиваем  
исключительно важные проблемы.  
Чем на самом деле являются  
социальные феномены? Какими  
формами существования они  
обладают? Является ли социальный  
феномен, подобный фашизму,  
уникальным событием, которое  
может быть понято только в свете  
сложных конкретных социально-  
исторических условий? Или же  
социальный феномен, скажем, тот  
же фашизм, является относительно

четким, неизменным (например, похожим на психические свойства вроде агрессивности и презрения к слабым) и воспроизводимся в различных контекстах? Согласно первой точке зрения, бессмысленно спрашивать, был ли Платон фашистом или являлись ли Советский Союз и коммунистическая Албания фашистскими государствами. Согласно второй точке зрения, такие вопросы можно задавать. Поиски ответов на них становятся делом эмпирического исследования. Итак, различные точки зрения на то, чем на самом деле являются социальные

феномены, взаимосвязаны с различными точками зрения на то, что может и что должно делать социальное исследование.

Ведущим идеологом итальянского фашизма был известный философ Джованни Джентиле (Giovanni Gentile, 1875—1944), являвшийся одно время министром правительства Муссолини. Джентиле был последователем неогегельянца Бенедетто Кроче (Benedetto Croce, 1866—1952), рассматривавшего государство в качестве высшего принципа. На философию итальянского фашизма также оказал влияние итальянец Вильфредо

Парето (Vilfredo Pareto, 1848— 1923), утверждавший, что всеми известными обществами управляют элитные группы. Можно заменить одну элиту на другую, но никто не в состоянии оспорить тот факт, что правители принадлежат элите. И при демократии, и при диктатуре масса́ми руководит элита. Таким образом, для масс одинаковы все формы правления. Теория Парето направлена и против парламентской формы правления с выборами и представительными органами власти, и против ленинской партии с ее демократическим централизмом. Эта теория составляла часть

фашистского способа мышления. Если всегда налицо элита, которая правит, то пусть это будет национально или социально интегрированная группа. Общество должно быть иерархически упорядочено, и на его вершине должен находиться лидер или совет особо компетентных людей.

Если стремиться подчеркнуть связь между мерами по преодолению кризиса, которые осуществляются в рамках современного капитализма и которые проводились фашизмом перед второй мировой войной, то в некотором смысле в них можно найти сходство.

Однако как нет оснований отождествлять фашизм с капитализмом, нет оснований и приравнивать фашизм к коммунизму, как это делают некоторые авторы <sup>1</sup> . Отождествляя фашизм и коммунизм, эти авторы имеют в виду, что обе эти системы являются однопартийными, отвергают парламентские формы правления, осуществляют всеохватывающий контроль над личностью и не придают значения таким правам человека, как свобода совести, свобода слова, свобода мнений и т.д. Это сравнение в

определенной степени правильно. Действительно, и фашистская, и коммунистическая формы правления являются тоталитарными (см. Аренд, Гл. 30).

## **Фашизм и расизм**

Давая оценку фашизму с этической точки зрения, важно проводить различие между итальянским фашизмом и немецким нацизмом. Немецкий нацизм в отличие от итальянского фашизма был расистским. Для нацизма высшим являлась раса, «народ», тогда как для итальянского фашизма высшим было государство. Идеология итальянского



фашизма содержит определенные гегелевские черты: государство как идея выше всего. (Но этот культ государства имел коллективистский характер и подавлял индивида: взаимосвязь между сообществом и людьми часто расщеплялась на недиалектический дуализм государства и индивида)<sup>2</sup>. Нацизм ставил народ выше государства. В этом смысле нацисты были вульгарными дарвинистами, но не гегельянами.

Это различие между итальянским государственным фашизмом и немецким расовым фашизмом

оказывается важным. Если противник является противником в силу своего расового происхождения, то никакие аргументы или попытки перевоспитания не заставят его перейти его (и его детей) на нашу сторону. Противник должен быть физически истреблен. «Логическим» следствием этого стало систематическое уничтожение евреев и цыган. Это «умозаключение» немецкого расового фашизма, а не итальянского государственного фашизма. (Мы не говорим здесь о том, что в Италии или в бывшем Советском Союзе не существовал традиционный антисемитизм).

---

1 См., например, H.Schmandt. A History of Political Philosophy. Stockholm, 1960 (Глава 22 о фашизме). В частности, этот автор пишет, что «в 1920—1930 гг. наибольшую опасность для свободы представлял фашизм, в наши же дни — коммунизм... С практической точки зрения, между ними мало разницы».

2 Об отношении фашизма к Гегелю см. H.Marcuse. Reason and Revolution. — New York, 1941.

-617-

Поскольку иногда Гегеля делают ответственным за нацистские преступления, имеет смысл напомнить, что именно в Италии, а

не в Германии вульгаризированное гегельянство было частью фашистской теории. Кроме того, отметим, что фашистское культивирование иррациональности противоречит гегелевскому требованию разума (даже если мы думаем, что гегелевская концепция разума трудна и что часто Гегель выражается очень сложно).

Соответственно, фашистский культ великой личности, фюрера, который решает, что есть истина и право, также противоречит позиции Гегеля, утверждавшего, что истина и право определяются историческим процессом, а не деспотичной

личностью. Согласно Гегелю, государство должно управляться конституционно, а не по прихоти одного человека. Итак, Гегель во многих отношениях находится в оппозиции к идеологии и итальянского, и немецкого фашизма<sup>1</sup>.

Фашизм содержит внутри себя много противоречий. Нацисты стояли на расистско-коммунальных позициях: и раса, и сообщество превыше индивида. Следовательно, индивид должен жертвовать собой, когда это требуется сообществу. Но в то же время нацисты создавали культ героев, великих личностей. Нацисты

ставили сообщество, расу выше индивида с его субъективными и неупорядоченными желаниями. Но в то же время они превозносили фюрера, который твердой рукой должен был править неразумной массой, и ставили народ выше индивида, а фюрера — выше массы.

Ранее мы попытались выщелить некоторую огрубленную схему фашистской идеологии, не претендующую на достаточно полную картину. В заключение следует еще раз подчеркнуть, что идеология, подобная фашистской, не является четко определенным феноменом. Фашизм, как и другие

идеологии, по многим параметрам пересекается с другими теориями и установками.

Например, с либеральной точки зрения, которая оперирует различием либеральное/авторитарное, можно сказать, что фашизм и консерватизм имеют некоторые общие черты. Они оба авторитарны, но следует добавить, что фашизм, кроме того, тоталитарен. Он ничем не ограничивает власть государства. Все сферы личной жизни и общества находятся под государственным наблюдением и контролем. Кроме того, консерваторы часто более

аристократичны, они не пробуют опереться на всех, тогда как

-----

1 Внутри фашизма существовал конфликт между сторонниками «принципа суверенности (самодостаточности прав) фюрера» и сторонниками «принципа ответственности».

-618-

фашисты ищут опору в массах. Наконец, консерваторы стремятся сохранить традицию и национальные ценности, а фашисты в большой степени пытались создавать волевыми актами и командами



традиции, «национальные» символы и чувство общности.

С точки зрения, которая оперирует различием насильственное/ненасильственное, можно сказать, что фашизм и деспотизм (если последний является идеологией) в равной мере прибегают к использованию насилия, которое не ограничено законом и правом.

Массовые движения, акции, революционные изменения, сильная государственная власть, приоритет общественного над личным — эти особенности до некоторой степени являются общими для фашизма и

коммунизма. Но специфическое содержание этих особенностей различно для каждого из этих двух движений. Грубо говоря, фашистская идеология является крайне националистической, тогда как коммунистическая (и социалистическая) идеология — в принципе интернациональна. Для фашистской идеологии фундаментальными являются воля и действие, а для коммунистической (социалистической) — экономика.

Фашизм и либерализм имеют и общие корни. Фашизм можно интерпретировать как националистическую реакцию на

кризис в либералистической капиталистической экономике. При нормальном функционировании традиционного капитализма либерализм является адекватной идеологией. Но в период определенного вида кризисов переход капитализма к фашистской «военной экономике» не является слишком трудным.

Сказанное нами о связи фашизма и некоторых других идеологий является достаточно поверхностным. Напомним лишь читателю, что между идеологиями существуют подвижные границы и что различные точки зрения высвечивают

различные аспекты идеологий. В этом смысле выбранная нами точка зрения рассмотрения политических теорий не является нейтральной по отношению к ним. По этой причине мы должны адекватно представить точку зрения, с которой воспринимаем мир, и должны быть открыты для ее критического обсуждения. Мы обязаны желать этого, если стремимся быть рациональными. Но как мы обосновываем выбор нашей точки зрения? Возможно ли для нас достижение разумного соглашения или мы, в конечном счете, придем к скептицизму (см. теорию дискурса,

развиваемую Хабермасом, Гл. 30).  
Такие вопросы указывают на  
взаимосвязь политической теории и  
фундаментальных философских  
проблем.

-619-

## **Глава 26.**

# **ФРЕЙД И ПСИХОАНАЛИЗ**

**Жизнь .** Зигмунд Фрейд родился в  
1856 г. в Фрейбурге, в той части  
австро-венгерской империи, которая  
ныне принадлежит Чешской  
республике Он изучал медицину в  
Вене, где жил и работал до

нацистской аннексии Австрии в 1938 г. Как еврей, он был вынужден покинуть родину и уехал в Лондон, где и умер в 1939 г. В течение многих лет он боролся с неизлечимым раковым заболеванием

**Труды.** К наиболее известным его работам относятся: Толкование сновидений (*Die Traumdeutung*, 1899), Лекции по введению в психоанализ (*Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse*, 1915—1917). За границами принципа удовольствия (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920), Будущность одной иллюзии {*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), Недовольство культурой {*Das*

Unbehagen in der Kultur, 1930),  
Моисей и монотеизм (Der Mann  
Moses und die monotheis-tische  
Religion, 1939).

## **Психоанализ и новое понимание человека**

Фрейд является основателем  
психоанализа. По мнению многих,  
достижения в этой области  
поставили его в один ряд с такими  
мыслителями, как Дарвин, Маркс и  
Эйнштейн. Он во многом перевернул  
существовавшее до него  
представление о человеке. Согласно  
Декарту, Локку и Канту, природа  
наделила каждого индивида

свободой воли. Способность совершать свободный выбор составляет наиболее глубокую сущность индивида и связана с сознательным «Я». Фрейд трактует это мнение о человеческой психике (душе, psyche) как иллюзию. Сознательное «Я» является только вершиной могучей, бессознательной ментальной<sup>1</sup> жизни.

-----

<sup>1</sup> Авторы постоянно используют термин mental, который переводится как ментальный. В русскоязычной литературе этот термин часто интерпретируют как психический, душевный. — В.К.



Итак, Фрейд совершил революцию в нашем представлении о субъекте. Он стремился показать, что сознательная ментальная жизнь является только малой частью всей ментальной жизни человека.

Процессы нашего сознания строго детерминируются бессознательными факторами. Для иллюстрации этого положения часто используют аналогию с айсбергом. Если сравнить с надводной частью айсберга все то, что является сознательным, то бессознательное будет ассоциироваться с гораздо большей невидимой массой льда, которая находится под водой. Именно

эта невидимая масса определяет как центр тяжести, так и курс движения айсберга. Аналогично этому бессознательное является ядром нашей индивидуальности.

В двух важных работах, написанных в начале века, Фрейд говорит о существовании бессознательных ментальных процессов у всех индивидов и показывает, что психоанализ может выяснить бессознательные причины явлений повседневной жизни. Это ведет к разработке новой и всесторонней теории человеческой души (человеческого Я, psyche). В

Толковании сновидений (1900) <sup>1</sup>  
подчеркивается, что сновидения  
обладают смыслом и являются  
результатом неосознанных желаний,  
которые прорываются в сознание в  
искаженной и извращенной форме.  
Содержание бессознательного,  
скрытое в сновидениях, можно  
выяснить только путем сложного  
процесса интерпретации. В  
Психопатологии повседневной  
жизни (Zur Psychopatologie des  
Alltagslebens, 1901) исследуются  
тривиальные «ошибочные действия»  
повседневной жизни, подобные  
оговоркам речи и провалам в памяти.  
Согласно Фрейду, такие феномены

не случайны и не бессмысленны, а, скорее всего, выражают бессознательные мотивы и намерения. Например, мы теряем или забываем нечто, полученное от лица, которое нам уже не нравится, и т.д. <sup>2</sup>

-----

1 Американский социолог Парсонс рассматривал Толкование сновидений «как одну из выдающихся вех в интеллектуальной истории двадцатого века» {Action Theory and the Human Condition. — London, 1978 — P. 88). Но сразу после выхода в свет эта книга не пользовалась успехом. Понадобилось восемь лет для продажи ее первого издания тиражом в 600 экземпляров. Сегодня, без

сомнения, эта книга является классикой психологии и гуманитарных наук.

2 Мэри Яхода (Marie Jahoda) утверждает, что Психопатология повседневной жизни дает нам хорошее изображение «непоколебимого убеждения Фрейда в полном отсутствии случайности в человеческих действиях» (Freud and the Dilemmas of Psychology. — London, 1977. — P. 53). В дальнейшем мы остановимся на особом фрейдовском понимании детерминизма.

-621-

Уже здесь можно заметить, что психоанализ предлагает новое понимание человека и утверждает, что за нашими сновидениями, неадекватными реакциями, шутками

и невротическими «симптомами» скрываются бессознательные (часто сексуальные) мотивы. Другими словами, если следовать соображениям Фрейда, то возникает подозрение, что вещи, которые являются осмысленными в свете сознательных намерений и мотивов субъекта, могут приобрести новый смысл с помощью психоаналитического исследования бессознательного. «Симптомы», которые на первый взгляд кажутся непонятными и бессмысленными, приобретают смысл, когда мы рассматриваем их как выражение бессознательных мотивов и

намерений. Мы можем, следовательно, сказать, что Фрейд основывает «герменевтику подозрения».

Общаясь с невротическими пациентами, Фрейд обнаружил, что они не осознают свое бессознательное, которое является для них «внутренней границей». Вместе с тем только пациент может подвести психоаналитика к пониманию бессознательных причин своих невротических симптомов. Иначе говоря, симптомы обладают смыслом, но ни носитель симптома, ни доктор не имеют непосредственного знания этого

смысла. Становится необходимой интерпретация <sup>1</sup> .

---

1 Один из фрейдовских примеров может проиллюстрировать это положение. Молодая женщина страдает серьезным навязчивым синдромом. Несколько раз на день она прибегает из спальни в гостиную, останавливается у стола и вызывает горничную. Затем она дает служанке незначительное поручение и возвращается назад. Пациентка не может объяснить, почему так поступает. Ее действия являются непонятными и кажутся бессмысленными. Спустя некоторое время удалось обнаружить причину этих навязчивых действий. Десять лет назад пациентка вышла замуж за человека намного старше ее, который, как



выяснилось в первую брачную ночь, оказался импотентом. Несколько раз в течение этой ночи он приходил в спальню и безуспешно пытался овладеть женой. На следующее утро он сказал, что будет стыдно перед горничной, когда она будет убирать постель. Он взял пузырек красных чернил и пролил его на простыню, но не там, где можно было бы ожидать увидеть следы крови. Такова была исходная подоплека странного поведения пациентки.

Оказалось, что на скатерти на столе было большое пятно и пациентка всегда стояла так, чтобы горничная могла его видеть. Фрейд интерпретировал навязчивые действия своей пациентки как имитацию действий ее мужа в свадебную ночь. Кровать была

замещена столом, и пациентка хотела продемонстрировать служанке, что на скатерти есть пятно. Итак, ее навязчивые действия воспроизводят важное событие в ее жизни. Но с какой целью? Согласно Фрейду, навязчивые действия как бы исправляют события свадебной ночи. Пятно на скатерти находится в нужном месте и причем так, что служанка не может его не заметить. Таким образом как бы устраняется импотенция мужа пациентки. Фрейд говорит, что эта женщина обладала неосознаваемым стремлением восстановить

репутацию мужа в глазах других или своих собственных. Навязчивое действие было средством реализации этого стремления. Когда Фрейд утверждает, что невротические симптомы, сновидения и ошибочные действия имеют смысл, то это означает, что он хочет понимать их так же, как мы понимаем сознаваемые действия. Различие заключается только в том, что в первом случае желания, намерения и мотивы являются бессознательными. С этой точки зрения, навязчивые действия имеют «смысл», аналогичный сознаваемым поступкам. В

рассмотренном примере психоаналитический анализ не был завершен, так как не был доведен до «травмы», имевшей место в детстве. (См. З.Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод Г. Барышниковой. — М., 1989. — С. 166—167).

-622-

Фрейд утверждает, что сексуальные желания (тревожного или скрытого характера) могут преобразовываться в другие существенно отличные явления типа кажущихся бессмысленными симптомов и сновидений. Но почему такие

желания вытесняются в подсознание? Фрейд предполагает, что существуют механизмы вытеснения эмоционально окрашенного переживания в ту область психики, которая непосредственно недоступна памяти. Симптоматически замещаемые переживания являются травмой. (Греческое слово *trauma* означает рана). Происхождение травмы может быть в конечном счете прослежено вплоть до раннего детства. Используя специфический метод обсуждения («свободные ассоциации»), пациент и психоаналитик выясняют корни

травмы. Следовательно, терапевтическая цель психоанализа заключается в воссоздании подсознательной и вытесненной информации и превращении ее в достояние эго.

## **Сновидения как ворота к подсознанию**

Исследовать подсознание можно разными способами. В частности, одним из них является метод «свободных ассоциаций», а другим — более глубокая герменевтическая интерпретация сновидений и ошибочных действий (оговорок). У самого Фрейда центральное место

быстро заняло толкование  
сновидений.

«Толкование сновидений есть *via Regia* (дорога в царские чертоги) к познанию бессознательного, самое определенное основание психоанализа и та область, в которой всякий исследователь приобретет свою убежденность и образование. Когда меня спрашивают, как можно сделаться психоаналитиком, я всегда отвечаю: с помощью изучения своих собственных сновидений»<sup>1</sup>.

---

1 З.Фрейд. О психоанализе. — В кн.  
Психология бессознательного. — М.,  
1989. -С. 364.

В Толковании сновидений подчеркивается, что сны обладают внешним сходством и внутренней взаимосвязью с психозами (psychosis). Однако они полностью совместимы со здоровым и нормальным состоянием. В принципе, сновидение может трактоваться как «симптом», но симптомом чего оно является? Фрейд указывает на то, что маленьким детям всегда снятся сны о желаниях и удовольствиях, которые возникли у них, но остались неудовлетворенными в течение предыдущего дня («дневная фантазия»). Сновидение, таким



образом, представляет реализацию их желаний. Сновидения взрослых также содержат некоторую часть «дневной фантазии», но они более сложные.

Сновидения взрослых часто непонятны и крайне далеки от исполнения дневных желаний (страшные сны и кошмары). Согласно Фрейду, такие сновидения делаются объектом вытеснения в подсознание. Когда сновидение связывается со страхом, то это происходит потому, что оно возникает с целью удовлетворения вытесненных и запретных желаний, которые не одобряет эго.

Чтобы понять сновидение, мы должны различать его явное содержание (manifestes Trauminhalt) и скрытое бессознательное содержание (скрытые мысли сновидения, latente Traumgedanken). Первое — это то, что более или менее успешно мы можем вспомнить после пробуждения. Второе находится на уровне подсознания, или на «другом этаже». Явное содержание сновидения оказывается заменой его вытесненного неосознаваемого содержания (мыслей сновидения). Вытеснение является результатом действия защитных ментальных механизмов. Когда мы бодрствуем,

эти механизмы блокируют доступ в наше сознание подсознательных и вытесненных желаний. Но в состоянии сна последним удастся проникнуть в замаскированном виде в нашу психику.

Следовательно, спящий точно так же не способен к пониманию смысла сновидения, как и невротик к пониманию смысла своих собственных симптомов.

Сновидение, как мы его вспоминаем (явное содержание), является, таким образом, искаженной реализацией вытесненных желаний. Фрейд называет процесс, который искажает

подсознательные скрытые мысли сновидения, «работой сновидения». Во многом она идентична с безуспешным процессом вытеснения, который преобразует вытесняемые комплексы в невротические симптомы. Механизмами «работы сновидения» являются сгущение, смещение, драматизация и символизация сновидений. Кроме того, существует и вторичная работа сновидения. Подсознание, таким образом, прибегает к использованию «артистических» средств. В этом смысле в наших сновидениях все мы являемся актерами.

Сгущение (*Verdichtung*), например, состоит в том, что в сновидении событие (как я его запомнил) может представлять несколько различных желаний. Смещение (*Verschiebung*) является процессом, в котором важное для нас событие или лицо выражается в сновидении незначительным намеком или как что-то нам не знакомое. Нечто подобное может случиться, когда полностью тривиальное по содержанию сновидение связано со страхом или сильными эмоциями. После того, как выполнили свою

работу сгущение и смещение, психоаналитик для выявления и исследования неосознаваемого содержания должен использовать метод «свободных ассоциаций».

Похожим образом символизация оказывается вариацией искажения. Например, мужские гениталии могут быть заменены подобными им по форме объектами, вроде консервной банки, зонтика, ножа и револьвера. Женские гениталии символически представляются объектами, которые окружают пустое пространство и могут содержать другие объекты (пещеры, ящики, комнаты, здания и т.д.). (На что была бы похожа

психоаналитическая интерпретация принадлежащей Платону аналогии с пещерой?) Вторичная работа сновидения проистекает из нашей попытки устно и логически непротиворечиво выразить сновидение. Согласно Фрейду, явное содержание сновидения включает много различных (и противоречивых) элементов. Оно, можно сказать, является как бы сверхопределенным (over-determined). Аналогичным образом различные причинные цепочки и факторы сверхопределяют психологические симптомы.

Фрейд далее утверждает, что скрытые мысли сновидения

подвергаются цензуре. Упрощенно можно сказать, что вытесненные и запретные желания должны пройти «цензуру», чтобы проявиться в сознании. Чтобы избежать цензуры, работа сновидения трансформирует скрытые мысли сновидения в явное содержание сновидения.

Сновидение, как мы его вспоминаем, содержит секретное, закодированное сообщение, которое контрабандой допускается в наше сознание. Мы можем смотреть на явное содержание сновидения, как на ребус, который должен быть разгадан. Только тогда, когда психоаналитик разгадывает код,



сновидение получает новый смысл. Чем является этот тайный смысл? Фрейд говорит, что сновидения взрослых часто сексуально ориентированы и выражают эротические желания. (Этот вывод становится особенно проблематичным, когда поздний Фрейд вводит представление об уникальном инстинкте <sup>1</sup> агрессии или смерти).

-625-

Выразим основные положения Толкования сновидений следующим образом.

- 1) Различие между скрытыми мыслями сновидения и явным содержанием сновидения является ключом к пониманию смысла сновидения.
- 2) Явное содержание сновидения — это искажение его скрытых мыслей и является, так сказать, продуктом работы сновидения.
- 3) Для анализа сновидений Фрейд использует метод «свободных ассоциаций», который может применяться и в психотерапии.
- 4) Подход Фрейда к интерпретации сновидений содержит зачатки

общей психологической модели, которая дает нам более богатую картину человеческих ментальных состояний.

5) Попытка расшифровки сновидений ведет Фрейда к пониманию того, как подсознание функционирует в соответствии с некоторыми «грамматическими» правилами, или того, что подсознание структурировано подобно «языку» (ср. понимание сновидения в качестве ребуса).

## **Фрейдовское учение о сексуальности**

Мы уже подчеркивали центральную роль сексуальности в психоаналитической концепции человека. Эта тема разрабатывалась Фрейдом в Трех статьях о теории полового влечения (также Три очерка по теории сексуальности, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905). Эта работа подводит нас к основам процесса искажения и к источнику эмоциональной энергии, которая, согласно Фрейду, формирует фундамент наших инстинктов и поведения. В дальнейшем эта энергия получила название либидо (*libido*). Три статьи также содержат первые наброски теории детской

сексуальности и сексуальных отклонений.

Фрейд выдвигает следующие важные тезисы. 1

) Сексуальность не начинается с половой зрелостью, но вполне однозначно проявляется практически с рождения.

2) Необходимо проводить резкое различие между понятиями сексуальное и генитальное (genital).

Первое шире и охватывает многие виды деятельности, которые не

имеют ничего общего с половыми органами.

-----

1 Термин инстинкт означает не физиологическое понятие безусловного рефлекса, а психологический феномен — влечение. — В. К.

-626-

Фрейдовская теория детской сексуальности встретила сильное сопротивление. Она способствовала полному пересмотру существовавших взглядов на сексуальность. Однако ее помощь была не столь существенной в области, где Фрейд полагал, что смог показать связь между детской

сексуальностью и «извращениями», которые обнаруживаются у ряда пациентов в зрелом возрасте.

Согласно Фрейду, рот является первым органом, с которым связаны приятные эмоции. Младенец стремится к удовольствию, которое не зависит от потребности в пище и может быть названо сексуальным. После оральной следует анальная и фаллическая фазы. Особенно важным в фаллической фазе становится Эдипов комплекс (см. греческий миф об Эдипе, который убил своего отца и женился на собственной матери, не зная о своих родственных отношениях с ними).

Фрейд говорит, что приблизительно в 3-5-летнем возрасте у мальчиков возникает сексуальное влечение к их матерям. Кроме того, у мальчиков обнаруживается тенденция рассматривать своих отцов как опасных соперников («страх кастрации»). Часто связанный с Эдиповым комплексом конфликт разрешается по мере того, как мальчик постепенно отождествляет себя с отцом и начинает усваивать его ценности и мнения (формирование суперэго). В отношении девочек говорят о комплексе Электры.



По разным причинам индивид может в своем развитии остановиться на одной из детских стадий. В ряде случаев на этой стадии может блокироваться его дальнейшее эмоциональное и психосексуальное развитие (ср. с особенностями личности, остановившейся на «анальной» стадии). Взрослые могут также возвращаться к более ранним стадиям развития. Фрейд называет такие процессы регрессией. По его мнению, сексуальные отклонения могут быть поняты как связанные с выбором сексуальных объектов иного рода, чем тот, который считается нормальным для жизни взрослых.

Так как извращения имеют прототипы в различных сексуальных объектах ребенка, Фрейд характеризует детскую сексуальность как «полиморфное (polymorph) извращение» (характеризуемое многообразными отклонениями). Следовательно, «извращения» взрослых связаны с их разнообразными сексуальными действиями в детстве.

-627-

## **Ментальный аппарат**

В силу ряда причин теория Фрейда о «ментальном (психическом)

аппарате» трудна для понимания. Во-первых, на разных фазах разработки психоанализа Фрейд изменял и расширял свои взгляды на человеческую психику (psyche). Хотя он и стремился их объединить, его концепция содержит много неясных моментов. Во-вторых, физиологическая и очень антропоморфная (человекоподобная) терминология Фрейда является неоднозначной. Когда он говорит, что «бедное эго» должно служить «трем тираническим хозяевам» (внешний мир, ид и суперэго), то легко может сложиться впечатление, что он объективирует или персонифицирует

ментальные функции и вводит то, что Гилберт Райл (Gilbert Ryle, 1990—1976) назвал «дух в машине» (the ghost in the machine/.

Первая фрейдовская «топографическая модель» (карта психики или структуры человеческой личности) различает три локализации ментальной жизни. Упрощенно можно сказать, что ментальный аппарат пространственно разделен на три области: бессознательное, предсознательное и сознательное. Сознание может быть охарактеризовано как все то, что непосредственно осознает индивид.

Предсознание — область всего того, что индивид может воспроизвести или вспомнить. Фрейд резервирует обозначение бессознательное для ментальных процессов, которые достигают сознания со значительными усилиями.

В Лекциях по введению в психоанализ (1915—1917) Фрейд приводит аналогию, которая поможет лучше понять сказанное. Гость находится в большой прихожей (бессознательное) и хочет войти в гостиную (предсознание). Но в коридоре между этими двумя комнатами имеется страж (цензор), который отбирает гостей. Если гость

не нравится стражу, то гость прогоняется, или вытесняется. Даже если гость сумел войти в гостиную, то это не значит, что хозяин (сознание) немедленно обратит на него внимание. Это соответствует представлению о том, что идеи в предсознании не являются осознанными, но они могут стать таковыми. Для того, чтобы идеи в бессознательном стали осознаваемыми, они должны сначала получить доступ в гостиную или предсознание. Если гостя прогнали, в следующий раз он может появиться в замаскированном виде (ср. с «работой сновидения»). Такой гость

может быть допущен на прием в качестве «симптома», и хозяин может не распознать его подлинную идентичность. В этой аналогии страж соответствует сопротивлению (Widerstand) индивида сделать осознаваемым то, что является бессознательным. Когда страж в двери устает (или индивид спит), гостю легче проскользнуть в замаскированном виде (то есть в виде явного содержания сновидения). Очевидно, что такой процесс вытеснения может происходить без того, чтобы хозяин его осознавал.

-----

1 См. G. Ryle. The Concept of Mind. — London, 1949.

После 1920-х гг. Фрейд изменил топографическую модель и ввел термины ид, эго и суперэго, обозначающие различные психические инстанции.

Тройственное деление психики на ид, суперэго и эго встретило сильное сопротивление как психоаналитиков (например, со стороны французского психоаналитика Жака Лакана, Jacques Lacan, 1901 — 1981, *Ecrits*. Paris, 1966), так и представителей философии науки. Поппер однажды саркастически сказал, что это деление имеет такой же научный



статус, как и собранные Гомером мифы об обитателях горы Олимп.

Мы предпочитаем интерпретировать понимание Фрейдом ментального аппарата как метапсихологическую позицию. Это позволяет нам охарактеризовать точку зрения, с которой он изучал человека, и сделать попытку найти концептуальный каркас для явлений, обнаруженных им в клинической практике. Используя эпистемологические термины, мы можем сказать, что этот метапсихологический каркас является центральной частью «исследовательской программы»

психоанализа. Именно в свете идей ментального аппарата, ментальной энергии и инстинктов Фрейд пытается объяснить, почему рациональные аргументы бессильны, например, против иррационального страха и навязчивых действий. Для понимания конфликтов, существующих между нашими инстинктами, нашим отношением к внешнему миру и нашей совестью («внутренний голос»), он разрабатывает, образно говоря, модель нашей ментальной жизни {ид, эго и суперэго}. Очевидно, что Фрейд здесь работает на грани между вымыслом, понятиями и

сущностями. Рассмотрим вначале, как он описывает свои взгляды на нашу ментальную жизнь.

«Принятая нами гипотеза о психическом аппарате, расположенном в пространстве, рационально структурированном, развившемся в соответствии с потребностями жизни, которые обуславливают явления сознания лишь в определенной точке и при определенных условиях, — эта гипотеза позволила нам заложить фундамент психологии, подобный фундаменту любой другой науки, такой например, как физика»<sup>1</sup>.

Отсюда видно, что Фрейд рассматривает психоанализ наподобие физики. Эта трактовка связана с некоторыми его базисными

метапсихологическими предположениями. Он понимает ментальную жизнь как детерминируемую ментальными силами и ментальной энергией. Следовательно, он может утверждать, что психоанализ является естественной наукой.

-----

1 З.Фрейд. Основные принципы психоанализа. Перевод А.Хомик. — В кн. З.Фрейд. Основные принципы психоанализа. — М., 1998. — С. 120.

-629-

Ментальные силы и ментальная энергия могут быть найдены в ид, которое является древнейшей

ментальной сферой. Она содержит ментальные аспекты человеческих инстинктов. Фрейд сравнивает ид с «чайником, полностью возбужденным кипением». Наши инстинкты только то и делают, что стремятся удовлетворить наши потребности. Они подчиняются так называемому принципу удовольствия. У ид есть и другие функции, которые активируют индивида. Они возникают из предшествующих вытесненных переживаний. Фрейд говорит о «воспоминаниях» идей, действий и чувств, которые вытеснены из сознания, но все еще активируют

человека. Эти функции действуют без логической организации. Они алогичны. Однако, в некотором смысле, они все же проникают в человеческое сознание: без нашего понимания причин и следствий они побуждают нас к действиям, приводят в состояние депрессии или порождают мечты и фантазии. Итак, бессознательное является высшим ментальным качеством в ид.

К числу наиболее важных в психоанализе относится предположение о том, что процессы в бессознательном, или ид подчиняются законам, отличным от тех, которые управляют нашей

сознательной жизнью. Фрейд называет эти «законы» первичными процессами. Наше обсуждение работы сновидения указало на ряд удивительных и запутанных особенностей процессов, происходящих в бессознательном. Например, в нем противоположности трактуются как тождественные. По-видимому, бессознательное структурировано как «язык», хотя и подчиняется другим правилам, чем наш повседневный язык.

Благодаря влиянию внешнего мира и претерпело уникальное развитие. В нем возникла определенная

ментальная область, связывающая ид и внешний мир. Эту область ментальной жизни Фрейд называет эго. Важнейшая задача эго — самосохранение. Кроме того, оно должно обеспечить безопасное удовлетворение потребностей. Эго принимает решения по поводу отсрочки или вытеснения требований инстинктов. Оно повинуетя принципу реальности. Следовательно, эго должно быть посредником между требованиями ид и внешнего мира. Пока эго слабо и малоразвито, оно не всегда справляется с задачами, которые в дальнейшем оно должно решать без



всяких трудностей. Требования наших инстинктов и требования внешнего мира могут приводить к травме. Беспомощное эго защищает себя посредством вытеснений, которые позже могут оказаться неуместными. В этих вытеснениях эго получает помощь со стороны суперэго.

-630-

Фрейд неоднократно поражался тому, что субъект может рассматривать себя как объект и на этой основе вырабатывать критические и здравые (judgmental) установки в отношении самого себя.

Он предполагал, что эта способность возникает на более поздней стадии, чем другие способности эго. Она постепенно возникает у детей в процессах социализации. Суперэго является результатом неосознаваемой интернализации (усвоения) родительских норм и идеалов. В несколько широком смысле общество и традиция осуществляют свою моральную власть с помощью того, что мы называем «совестью». Можно сказать, что суперэго наблюдает за эго, дает ему рекомендации и угрожает наказаниями. Суперэго требует, чтобы эго давало отчет не

только в своих действиях, но и в мыслях и желаниях. Следовательно, суперэго — это третья сила, которую эго должно принимать во внимание. Фрейдовская теория совести отклоняет возможность врожденного или абсолютного представления о правильном и неправильном. Используя эту теорию, Фрейд пришел к выводу, что идея Бога является проекцией отношения ребенка к отцу.

Пытаясь развить эту топографическую модель, Фрейд предложил «динамическую» точку зрения. (Здесь мы снова говорим о рамках, в которых должны

объясняться ментальные явления). Она важна для понимания ментальных конфликтов, которые, согласно Фрейду, являются результатом игры сил нашей ментальной жизни. Начиная понимать, как они работают, мы приходим к динамическому взгляду на ментальные явления. Фрейд утверждал, что мы можем идентифицировать эти силы, рассматривая поведение как компромисс тенденций, которые толкают человека в разные направления. Фрейд, очевидно, придерживался точки зрения, что иррациональное поведение должно

анализироваться с помощью динамического подхода, основанного на идентификации потенциально конфликтующих ментальных сил.

Вначале динамическая точка зрения имела отношение к человеческим инстинктам. Но она претерпела много изменений, в силу чего не всегда ясно, означают ли ее пересмотры замену или развитие первоначальной концепции. Фрейд часто рассуждал об инстинктах как ментальных представлениях соматического происхождения. Инстинкты могут иметь бесконечно много целей и конфликтовать друг с другом. Но их проявление должно

обладать социальным или культурным «аспектом»: люди испытывают чувство голода повсюду, но то, как они его удовлетворяют, является социально детерминированным.

-631-

В поздних работах Фрейд проводит различие между инстинктом жизни (Эрос) и инстинктом смерти (Танатос). Он подчеркивает, что идея этих двух основных инстинктов была известна уже греческой философии (ср. с Эмпедоклом). Идея Фрейда об особом инстинкте смерти встретила сильное сопротивление

психоаналитических кругов и все еще остается достаточно спорной. Вводя инстинкт смерти, Фрейд хотел объяснить такие явления, как агрессия и война. Но он также подчеркивал, что чрезмерный элемент сексуальной агрессии может превратить любовника в убийцу предмета его страсти. Агрессия может также быть интернализована (обращена во внутрь) и стать саморазрушительной. Всю эротическую энергию Фрейд называет либидо (libido). Либидо может передаваться от объекта к объекту или же фиксироваться на определенных объектах.

Дальнейшая детальная разработка топографической модели привела к фрейдовской «энергетической» точке зрения. Она представляет собой попытку свести все ментальные явления к энергии. Фрейд постулирует, что каждый человек обладает большим, но ограниченным количеством ментальной энергии, которая может вкладываться или извлекаться из идей и объектов. Он настаивает, что эта ментальная энергия принципиально измерима, хотя и не существует методов ее измерения<sup>1</sup>.



Жизненные переживания большинства людей могут быть описаны в том или ином смысле в терминах ментальной энергии. В повседневной жизни мы, например, говорим о потребности «выпустить пар» или необходимости избавиться от отрицательной энергии. Однако Фрейд не сообщает нам, каковы свойства такой энергии, а говорит только о том, к каким эффектам она приводит.

В нескольких местах Фрейд характеризует сновидения как психозы, сопровождаемые иллюзиями и иррациональными

признаками. Во время сна это ослаблено и господствуют другие силы. Подобное обстоятельство формирует основу для ряда болезней, так как нарушения в функциях ментального аппарата выражаются в неврозах и психозах. При этом связь это с реальностью искажается и частично прекращается. Такое понимание формирует основу для терапевтической цели психоанализа:

-----

1 Эта точка зрения позднее разрабатывалась в теории В.Райха (Wilhelm Reich, 1897—1957) об особой космической «оргонной» энергии. См. O.Rakness. Wilhelm Reich and Orgonomy. — Осло, 1970.

«Врач-аналитик и ослабленное Я (эго) его пациента, основываясь на реальном внешнем мире, должны объединиться против неприятеля — инстинктивных требований Оно (ид) и сознательных требований Сверх-Я (супер-эго)»<sup>1</sup>.

Вероятно, в этой связи можно говорить об определенном сходстве терапевтической цели психоанализа и теории Ницше о сверхчеловеке. И для Фрейда и для Ницше проблема заключается в преодолении конфликта между стандартной гиперморалью и требованиями инстинктов. Ницшеанский сверхчеловек преодолевает себя так

же, как и невротик в успешном сеансе психоанализа.

## **Вытесненная культура и чувство вины**

В период между мировыми войнами Фрейд сильно интересовался критическим анализом современной ему культуры и цивилизации. И справа, и слева провозглашались упадок и конец западной культуры (Ср. с работой Освальда Шпенглера, Oswald Spengler, 1880—1936, Закат Европы, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Motphologie der Weltgeschichte*. 1918—1922). Интерес Фрейда сконцентрировался

на психологических причинах этого столь критического отношения к современной культуре. Его особенно волновали «социальные источники страдания», то есть культура как возможная причина наших страданий и мучений. «Кажется несомненным, что в нашей нынешней культуре мы скверно себя чувствуем»<sup>2</sup>. Этот тезис, по-видимому, противоречит нашему обычному возвеличиванию прогресса. Ведь научные и технические достижения дали нам власть над силами природы; медицинские исследования продлевают нашу жизнь и облегчают ее и т.д. Все же Фрейд подчеркивает,

что такой прогресс не является единственным условием человеческого счастья. Цена, которую мы платим за прогресс, — это скорее всего вытеснение наших инстинктов и возрастание в каждом индивиде чувства вины. Такова, согласно Фрейду, основа нашего недовольства культурой.

-----

- <sup>1</sup> З.Фрейд. Основные принципы психоанализа. Перевод А.Хомик. - В кн. З.Фрейд. Основные принципы психоанализа. - М., 1998. - С. 94.
- 2 З.Фрейд. Недовольство культурой. Перевод А.Руткевича. - В кн. З.Фрейд. Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992.- С. 88—89.

Фрейд, конечно, понимает, что культура защищает человека от природы и регулирует отношения между склонными к агрессии личностями. Чтобы понять этот тезис, рассмотрим, как он представляет себе первые шаги первобытного человека в культуру. Согласно Фрейду, свобода индивида была наибольшей до возникновения цивилизации, хотя эта «дикая свобода» в основном ничего не стоила, так как индивид не был способен ее защитить (см. естественное состояние Гоббса, Гл.

9). Первые ограничения свободы появились вместе с культурой. В результате возникло противостояние индивидуальной свободы и культуры.

Этот конфликт важен для нашего понимания изменений человеческих инстинктов. До некоторой степени вся культура должна основываться на отказе от инстинктов. Об этом свидетельствуют уже и первые табу, первый «юридический кодекс». Помимо прочего, возник запрет на инцест (в широком смысле) как источник сексуального наслаждения. Этот запрет Фрейд характеризует как «самую глубокую за все время рану любовной жизни человека»<sup>1</sup>.



Повседневные обычаи  
устанавливают новые ограничения  
на то, что позволено. Большинство  
не связанных с гениталиями форм  
удовлетворения запрещается в  
качестве извращений. Отсюда он  
заключает, что в результате всего  
этого пострадала сексуальная жизнь  
«культурного» человека и  
значительно уменьшилась ее  
важность как источника счастья. В  
то же самое время культура черпает  
энергию из подавляемой  
сексуальности. Сексуальные  
потребности становятся  
«десексуализированны-ми» и  
удовлетворяются иными способами.

Фрейд называет этот процесс сублимацией. Высшие достижения искусства и науки являются результатом сублимации инстинктов (ср. с «эросом» Платона). В определенном смысле Эрос принесен в жертву на алтарь культуры.

Но Эрос — не единственная сила человеческой жизни. Согласно Фрейду, человеческая агрессия занимает центральное место среди инстинктивных движущих сил. При устранении сдерживающих ограничений человек оказывается диким животным. Чтобы противостоять этому, культура

вынуждена предпринимать энергичные усилия. Она должна мобилизовать все свои ресурсы, чтобы ограничить человеческую деструктивность. Тем не менее ее достижения в этой области довольно скромны: людям, очевидно, не так-то просто ограничить свою агрессивность. Цивилизация пытается направить агрессию на внешних и внутренних врагов, что приводит к ужасающим бедствиям, свойственным современной культуре.

-----

---

1 З.Фрейд. -С. 100.

Основываясь на идее культурных ограничений на сексуальную жизнь и агрессивность, Фрейд полагал, что выяснил некоторые причины для недовольства цивилизацией. Итак, суть его критического анализа культуры состоит в следующем:

«Когда мы справедливо обвиняем наше нынешнее состояние культуры в том, что оно не благоприятствует нашим требованиям счастья, что оно приносит бесчисленные страдания, каковых, наверное, можно было бы избежать, когда мы с беспощадной критикой обрушиваемся на ее несовершенства, мы имеем на то полное право и не выказываем себя врагами культуры. Мы должны ждать таких изменений нашей культуры, которые способствовали бы лучшему

удовлетворению наших потребностей и сделали бы ненужной эту критику. Однако нам следовало бы свыкнуться с мыслью, что есть трудности, принадлежащие самой сущности культуры, недоступные каким бы то ни было попыткам реформ»<sup>1</sup>.

Мы видим, что Фрейд в дополнение к Эросу обращается и к инстинкту смерти (Танатосу). Инстинкт смерти разлагает живой организм и возвращает его в исходное, неорганическое состояние. Не так-то просто понять, как действует этот инстинкт. Фрейд считает, что частично этот инстинкт обращается против внешнего мира и обнаруживает себя в агрессивных и

разрушительных действиях. Ограничение направленной вовне (экстравертивной) агрессии увеличивает саморазрушительную деятельность, которая всегда присутствует в индивиде. Танатос может также «смешаться» с Эросом, примером чего является садизм. В то же время мазохизм иллюстрирует взаимосвязь между направленными внутрь (интровертивными) разрушительными инстинктами и сексуальностью.

Итак, Фрейд считал, что человек обладает врожденной потребностью в «зле», агрессии и жестокости. Агрессия — это прирожденный,

независимый инстинкт, присущий всем людям. Однако культуре помогает Эрос. Его цель состоит в том, чтобы ассимилировать человека в семью, племя, нацию и, в конце концов, в самую большую общность — человечество. Согласно Фрейду, программа действий, реализуемая Эросом, конфликтует с инстинктом смерти: «Этой программе культуры противостоит природный инстинкт агрессивности, враждебности одного ко всем и всех к каждому»<sup>2</sup>.

-----

1 З.Фрейд. -С. 110.

2 Там же. -С. 115.

Таким образом, развитие культуры демонстрирует битву Эроса и Танатоса, сил жизни и инстинкта смерти. Поэтому культурное развитие можно назвать «сражением человечества за жизнь».

Возникает следующий вопрос. Какие другие методы используются культурой для укрощения агрессии? Мы лучше поймем это, если обратимся к истории развития отдельного индивида. Что происходит с индивидом, когда разрушен естественный инстинкт агрессии? Как уже упоминалось, в этом случае агрессия направляется



внутри, то есть против эго, и начинает использоваться суперэго. В качестве своего рода «совести» суперэго направляет эту агрессию против эго, как если бы оно было другим индивидом или незнакомцем. Напряженность между суперэго и подчиняющимся ему эго Фрейд называет чувством вины. Оно выражает себя как потребность в наказании. Таким образом, культура подчиняет себе индивидуальный инстинкт агрессии с помощью контролирующего его ментального аппарата.

В соответствии с этим Фрейд отрицает существование

прирожденной способности к различению добра и зла. Зло может иногда даже быть желаемым и приятным. Именно суперэго решает, что является хорошим и что плохим. Страх перед суперэго порождает чувство вины. Кроме того, мы приходим к потребности в наказании, так как не можем скрыть наши затаенные желания от суперэго. Попытка культуры блокировать реализацию наших инстинктов приводит к возрастанию чувства вины, которое порождает многие трудности индивида. Следовательно, Фрейд небезосновательно полагал, что чувство вины является наиболее

важной проблемой в развитии культуры.

Этот анализ открывает возможность нового понимания морали. Цель морали состоит в запрете инстинктивной потребности человека в агрессии. («Возлюби ближнего своего, как самого себя»). Итак, общественная мораль может быть понята как суперэго культуры. Фрейдовский тезис заключается в следующем. Точно так же как индивид, подвергающийся психоаналитической терапии, должен часто выступать против своего суперэго и заставлять его уменьшать требования, так и каждый

должен критически оценивать этические требования со стороны культуры. Фрейд указывает на возможность того, что многие общества под давлением культуры становятся «невротическими» и могли бы использовать некоторые методы психоаналитической терапии (см. критическую оценку современной ему сексуальной морали в «Die kulturelle Sexualmoral und die Moderne Nervosit», 1908).

-636-

Согласно Фрейду, решающим для судьбы человечества является вопрос о возможности и способах, которыми

культура может подчинить себе человеческие агрессивные и разрушительные инстинкты.

«Ныне люди настолько далеко зашли в своем господстве над силами природы, что с их помощью легко могут истребить друг друга вплоть до последнего человека. Они знают это, отсюда немалая доля их теперешнего беспокойства, их несчастья, их тревоги. Остается надеяться, что другая из «небесных властей» — вечный Эрос — приложит свои силы, дабы отстоять свои права в борьбе с равно бессмертным противником. Но кто знает, на чьей стороне будет победа, кому доступно предвидение исхода борьбы?»<sup>1</sup> .

Реконструкция Фрейдом культурной истории человечества имеет

несколько общих признаков с моделями, которые мы находим в учениях Гоббса, Локка и Руссо. Его же негативная антропология (пессимистическое видение человека) имеет много общего с идеей Лютера и Гоббса о «войне всех против всех» и тезисом, что «человек человеку волк» (*homo homini lupus est*). В ряде моментов психоанализ по-новому освещает проблемы социологии. Его разъяснение функции суперэго описывает неожиданным образом то, что Вебер назвал «мирским аскетизмом», а его теория о «злой» основе человека вызывает ассоциации с

кальвинистским и протестантским пессимистическим взглядом на род человеческий.

Фрейд, конечно, возражал бы против характеристики его как философа. В письме к своему другу В.Флиссу (Wilhelm Fliess) Фрейд говорит, что на самом деле он не ученый и исследователь, а конкистадор (conquistador). С помощью психоанализа он и стал философским конкистадором, которым хотел быть, так как завоевал страну бессознательного.

Во многом философская позиция Фрейда не однозначна. Диагностируя современность, он для уменьшения невротических страданий рекомендовал большую степень сексуальной удовлетворенности. С другой стороны, он полагал, что вытеснение инстинктов неизбежно для цивилизованной жизни. По-видимому, у него отсутствуют критерии обозначения границ между инстинктами удовлетворения и инстинктами вытеснения. Их проведение становится достаточно трудным, потому что Фрейд делает двусмысленные утверждения по поводу счастья и удовольствия



(гедонизм). По-видимому, он также сталкивается с трудностями при < ... > морали. Такое обоснование необходимо для разработки рациональной концепции культурного суперэго, то есть рациональной этики, которая может ограничить произвол и «дикуую свободу». Это важно, потому что Фрейд рассматривает суперэго как иррациональный аспект ментального аппарата. Поэтому остается неясным, какое значение имеют для него этические проблемы и аргументы. С социологической перспективы, его точка зрения на первоначальную субъективную

свободу может показаться иллюзией (см. теории Гегеля и Дюркгейма об историческом генезисе свободы).

Вполне возможно, что Фрейд преувеличивал репрессивный характер современной культуры. Многие из его критики сексуальной морали современной культуры кажется совершенно устаревшим. Фрейд также пренебрегает критикой культуры, которая исходила от мыслителей, подобных Дюркгейму. Последний пытался показать, что кризис современной культуры является следствием возрастающего разрушения стандартов морального поведения. Иначе говоря, Фрейд

недооценивал внутреннюю связь аномии (аноміе, то есть разрушения социальных норм), конфликтов совести и чувства вины.

Вопреки многим возражениям, выдвигаемым против учения Фрейда, нельзя не признать его решающий вклад в «демистификацию человека», которая аналогична современному научному «расколдовыванию мира» (Вебер). Вот почему его теории все еще вызывают интерес.

**Психоанализ и философия науки**

Эпистемологические споры вокруг психоанализа ведутся о его научном статусе, а также о содержании и важности таких основных его понятий, как «ментальный детерминизм», «объяснение», «бессознательное», «ид», «суперэго» и т.д.

Существуют большие разногласия по поводу того, можно ли психоанализ считать наукой. До некоторой степени они могут быть прослежены вплоть до того факта, что отсутствует однозначная концепция науки вообще<sup>1</sup>. Кроме того, требования, выдвигаемые к научной теории,

сильно различаются в таких разных науках, как физика, социология и сравнительное литературоведение. Иначе говоря, бессмысленно опровергать научный статус психоанализа

-----

1 Ср. с пониманием науки (Wissenschaft) в широком смысле.

-638-

на том основании, что он не удовлетворяет некоторым специфическим требованиям, предъявляемым к современной физике. Хотя некоторые из психоаналитических положений и

могут обнаруживать определенное сходство с гомеровскими мифами, вряд ли это является достаточной причиной для полного отрицания психоанализа как науки.

Если понимать «теорию» широко (почти как «доктрину» или учение), то можно сказать, что Фрейд считал психоанализ совокупностью утверждений. Часть из них описывает наблюдаемые факты, часть формулирует общие предположения, если угодно, гипотезы, а часть интерпретирует наблюдаемые факты в свете таких предположений или гипотез. Выше отмечалось, что Фрейд трактует

психоанализ как естественную науку с такими основными понятиями, как «сила» и «энергия». В современных эпистемологических спорах многие ученые рассматривают это понимание как неверное и выдвигают тезис о том, что психоанализ является фактически интерпретативной, «принципиально герменевтической» дисциплиной.

Психоанализ исходит из фундаментального предположения о существовании бессознательной ментальной жизни. Однако в разные периоды своей научной деятельности Фрейд по-разному отвечал на вопрос, как проводить границы

между сознательным, предсознательным и бессознательным. Еще одним краеугольным камнем его теории является тезис о том, что сексуальные инстинкты присутствуют у индивида с раннего детства.

Эти базисные тезисы являются предпосылками других положений его учения, образующих некоторую иерархию. Так, гипотеза о вытеснении находится на более глубоком теоретическом уровне, чем тезис об Эдиповом комплексе. Действительно, представление о вытеснении используется для



объяснения происхождения различных комплексов.

Фрейд, по-видимому, полагал, что некоторые гипотезы основываются на наблюдаемых фактах (или индуктивно получены из них).

Другие гипотезы должны пониматься как «предположения» или «конструкции», подтвержденные наблюдениями и функционирующие как полезные рабочие гипотезы. (Сам Фрейд называл метапсихологию «спекулятивной надстройкой»). В свете этого можно сформулировать следующий принципиальный эпистемологический вопрос.

Насколько психоанализ отвечает общим требованиям, обычно предъявляемым к эмпирическим теориям? В число этих требований входят следующие:

-639-

1. Эмпирическая теория должна быть проверяемой, то есть поддаваться подтверждению (быть верифицируемой) или опровержению (быть фальсифицируемой).
2. Эмпирическая теория должна быть плодотворной.

Требование верифицируемости эмпирической теории является критерием, который был сформулирован логическим позитивизмом в период между мировыми войнами. Нет особых оснований считать, что теория Фрейда удовлетворяет позитивистскому критерию верификации. Тем не менее интересно отметить, что многие видные логические позитивисты (Отто Нейрат, Otto Neurath, 1882—1945, Рудольф Карнап, Rudolf Carnap, 1891—1970, и другие) положительно относились к психоанализу. Его утверждения не истолковывались

ими в качестве бессмысленной метафизики. Психоанализ рассматривался как естественная наука. В свою очередь, Фрейд придерживался положительного отношения к «позитивизму»<sup>1</sup>. В конце 1950-х годов позитивист Филипп Франк (Philip Frank, 1884—1966) утверждал, что, с точки зрения логического позитивизма, нет причин опровергать психоаналитические теории<sup>2</sup>. Поппер был более критичен. По его мнению, тот факт, что теории Фрейда, Адлера (Alfred Adler, 1870—1937) и Юнга (Carl Gustav Jung, 1875—1961) явно подтверждены опытом

(переживаниями) и имеют огромный объяснительный потенциал, свидетельствует не о силе, а о слабости психоанализа<sup>3</sup>. Аргумент Поп-пера можно сформулировать так. Тогда как научные теории несовместимы с некоторыми возможными результатами наблюдения («фактами») и, следовательно, могут быть фальсифицированы, психоанализ совместим со всеми фактами, относящимися к человеческому поведению. Таким образом, психоанализ не может быть фальсифицирован, и, следовательно, не научен. Ведь возможность

фальсификации является общим критерием, который должен вы-

-----

1 См. Н. Ellenberger. The Discovery of the Unconscious. — New-York, 1970. — P. 809: «В Берлине с целью выработки единой научной концепции вселенной и, следовательно, для решения проблем человечества группа ученых основала Gesellschaft für positivistische Philosophie (Общество позитивистской философии). Среди его членов были Эрнест Мах (Ernest Mach, 1838—1916), Карл Поппер, Альберт Эйнштейн, Август Форель (Auguste-Henri Forel, 1848—1931, швейцарский нейроанатом) и Зигмунд Фрейд». Согласно цитируемому автору, это произошло в 1912 г.

2 См. P. Frank. Psychoanalysis and Logical Positivism — In Psychoanalysis, Scientific

Method and Philosophy. Ed. by S.Hook. — New York. 1959. — P. 313. Следует отметить, что с этой оценкой согласятся далеко не все.

3 См. K.Popper. Conjectures and Refutations. — London, 1972. — Pp. 33 ff.

-640-

подняться для эмпирической теории, претендующей на научность. Если бы психоанализ был научной теорией, то он должен был бы, в принципе, сообщать нам, какие факты могли бы его фальсифицировать. Видимый успех психоанализа является, таким образом, следствием отсутствия у него специфического содержания. На

этом основании многие философы науки утверждают, что психоанализ оперирует предположениями и гипотезами, которые не может фальсифицировать ни один опыт<sup>1</sup>. Поэтому психоанализ является псевдонаукой. Для понимания проведенной линии рассуждения рассмотрим некоторые примеры.

Предположим, что гипотеза психоаналитика заключается в том, что проблемы пациента связаны с присущим ему неразрешенным Эдиповым комплексом. Пациент испытывает бессознательное чувство ненависти к своему отцу. Если пациент относится агрессивно к



отцу, то он, конечно, подтвердит этот диагноз. Но если он демонстрирует к отцу уважение и любовь, то это может быть легко

проинтерпретировано как то, что бессознательный страх скрывает его вражду к отцу. Итак, видно, что что бы ни делал пациент, гипотеза психоаналитика будет подтверждена.

Возьмем другой аналогичный пример. Пусть психоаналитик предлагает определенное истолкование сновидения. Если пациент согласен с ним, то это может быть рассмотрено как основание правильности истолкования. Если пациент

решительно отвергает его, то это может быть расценено как доказательство сопротивления пациента правильному истолкованию! Как в таком случае можно фальсифицировать любую предлагаемую психоаналитиком интерпретацию?

Психоаналитики могут возразить, что подобные аргументы не попадают в цель. Ведь интерпретация действий и реакций пациента основана не на изолированных наблюдениях, а сравнивается с его поведением в других ситуациях. Важна и интенсивность реакции. Гневный и

возбужденный отказ пациента от предлагаемого психоаналитиком истолкования может быть знаком того, что оно в значительной степени правильно.

Все же Фрейд выдвинул несколько гипотез, которые не удовлетворяют требованию фальсифицируемости. Некоторые факты, которые находились в очевидном противоречии с его фундаментальными положениями, часто вели Фрейда к выдвижению до-

---

1 См., например, E.Nagel. Psychoanalysis and Scientific Method. — In Psychoanalysis,

-641-

полнительных гипотез для сохранения первоначальных положений. Поппер особенно сомневается в научном статусе таких дополнительных гипотез или *ad hoc* гипотез. Часто они таковы, что заведомо не могут быть фальсифицированы эмпирически, что порождает проблемы для эмпирической теории. Также проблематично, что такой подход на самом деле исключает ситуацию, в которой могла бы быть

фальсифицирована первоначальная гипотеза. Следующий пример иллюстрирует это обстоятельство.

На склоне лет Фрейд пришел к заключению, что содержание некоторых сновидений не может быть прослежено до событий жизни взрослого индивида или его забытого детства. Если это заключение правильно (но как он мог бы узнать это?), то оно фальсифицировало бы гипотезу о происхождении содержания сновидений из бессознательного. Но Фрейд не сделал такого вывода. Вместо этого он предложил новую вспомогательную гипотезу для

«спасения» исходного положения, а именно: мы должны понимать такое содержание сновидений как часть бессознательного, архаического наследства, которое ребенок под влиянием своих предков приносит в мир <sup>1</sup>. Эта гипотеза о врожденных идеях является *ad hoc* конструкцией. Ее единственная функция заключается в спасении другой гипотезы и едва ли она может быть сохранена в эмпирической теории. Если принять эту «дополнительную гипотезу», то становится невозможным фальсифицировать тезис о том, что сновидение

получает содержание из  
бессознательного <sup>2</sup> .

Такие стратегии защиты  
фундаментальных положений  
психоанализа находятся в  
противоречии с требованием  
возможной фальсификации. По этой  
причине Поппер и не рассматривал  
психоанализ в качестве научной  
теории. Ведь эмпирическая теория  
всегда несовместима с некоторыми  
возможными фактами. Если такие  
факты имеют место, то теория  
является ложной. Поппер утверждал,  
что Фрейд конструирует теории  
таким образом, что они оказываются

нефальсифицируемыми. Но из-за этого они не становятся ни неинтересными, ни «бессмысленными». Психопсихология содержит интересные положения, но не в форме, которая является проверяемой, а в форме ненаучного или «метафизического» (согласно попперовскому определению) учения.

-----

- 1 См. З.Фрейд. Основные принципы психоанализа. Перевод А.Хомик. — В кн. З.Фрейд. Основные принципы психоанализа. — М., 1998. — С.82.
- 2 См. K.Marc-Wogau. Freuds psykoanalys. Presenation och kritik. — Stockholm. 1967. - S. 44ff.



Критика Поппером психоанализа касается и такого момента. Фрейд наряду с многими психоаналитиками утверждает, что психоанализ основан на «клинических наблюдениях». По мнению Поппера, это наивно. Все такие наблюдения фактически являются интерпретациями в свете теорий или гипотез. Не существует каких-либо «теоретическо-ненагруженных», то есть независимых от теории наблюдений. Только тогда, когда психоанализ будет способен объяснить то, что не будет применяться в качестве его

подтверждения, то есть только тогда, когда психоаналитическая теория станет проверяемой, психоанализ перестанет быть псевдонаукой.

Многие психоаналитики утверждают, что успехи психоаналитической терапии подтверждают теорию. Терапевтический успех — это знак истины теории. Но это сомнительное заключение. В лучшем случае терапевтический успех обеспечивает некоторую поддержку теории, потому что ее определенные прогнозы оказываются точными. Но даже если психоаналитическое лечение приводит к положительным результатам, теория, на которой оно

основано, может все же быть полностью или частично ложной. Иначе говоря, безуспешная терапия может быть совместима с тем фактом, что теория, на которой она основана, является истинной. Теория может быть истинной, а психоаналитик плох! Необходимо также подчеркнуть и нечеткость критериев успеха в психоаналитической терапии.

Выводы Поппера не являются общепринятыми в дебатах относительно статуса психоанализа. Некоторые теоретики рассматривают требование фальсификации как слишком строгое. Выдвигалось также

возражение, что это требование «уничтожает» любую новую теорию прежде, чем она реализует возможность своего развития.

Так как в некоторых областях психоанализ преуспел в объяснении фактов, которые не могут объяснить другие теории, то можно сказать, что он удовлетворяет требованию плодотворности. Отметим, что теория может быть названа плодотворной, если она приводит к появлению новых исследовательских программ внутри различных дисциплин. Многие считали, что именно так и обстоит дело с психоанализом.

Отметим, что имеются попытки использования психоаналитического понимания в сравнительном литературоведении <sup>1</sup> . Одна-

-----

---

1 См. например, S.Freud. A Collection of Critical Essays. Ed. by P.Meisel. — New Jersey, 1981.

-643-

ко все еще остается спорным вопрос о том, могут ли и в каком смысле эмпирически проверяться подобные программы.

С точки зрения Куна и так называемой теории парадигм, мы могли бы сказать, что фрейдовская метапсихология содержит понятия, направляющие исследование, но не являющиеся проверяемыми. С этой точки зрения, следует искать критерий адекватности, а не истинности. Являются ли адекватными понятия Фрейда? Как их можно критиковать? В настоящее время споры вокруг этого все еще не завершены.

Новый подход к психоанализу может быть прослежен в ряде школ современной философии. Немецкий

социальный философ Хабермас попытался реконструировать психоанализ как теорию о систематически искажаемой коммуникации<sup>1</sup>. Согласно Хабермасу, принадлежащее самому Фрейду эпистемологическое понимание психоанализа основано на сциентистском непонимании уникальности психоанализа. Психоанализ — это не естественная наука, а скорее довольно «глубокая герменевтика», которая пытается понять смысл искаженных «текстов» (невротических симптомов, сновидений и т.д.). Психоанализ, следовательно, должен объединить

герменевтическую интерпретацию с психологическими исследованиями квазипричинных связей, то есть бессознательных мотивов, которые функционируют как причины «за спиной» индивида. Следовательно, мы можем сказать, что Фрейд разработал уникальную демистифицирующую «глубокую герменевтику» или интерпретационную методику для понимания и исправления систематически искажаемой коммуникации. Это поднимает трудные вопросы о критериях общезначимой (валидной) интерпретации. По Хабермасу, психоаналитическую терапию лучше



всего сравнить с расширяющимся «самопониманием». Индивиду более не следует руководствоваться «причинностью судьбы» (causality of fate). Он должен снова стать свободным субъектом. В соответствии с этим пониманием, психоанализ является «критической теорией» (в смысле Хабермаса — В.К.), а не естественной наукой<sup>2</sup>.

-----

-----

1 См. J.Habermas. Erkenntnis und Interesse. — Frankfurt am Main, 1968. — S. 262 ff.

2 Острый критический анализ хабермасовской интерпретации Фрейда (и психоанализа вообще) предпринят А.Грюнбаумом (Adolf Griinbaum, 1923). См. Его The Foundation of Psychoanalysis. A

Philosophical Critique. — Berkeley/Los Angeles, 1984.

-644-

# **Глава 27.**

## **РАЗВИТИЕ**

## **ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК**

### **Предпосылки**

Некоторые науки, относящиеся к сфере социального исследования, столь же стары, как и философия. Параллельно с историей философии мы обсуждали проблематику политической теории (начиная с софистов). Мы упоминали и такие

общественные науки, как историография (от Геродота и Фукидида до Вико и Дильтея), юриспруденция (Цицерон и Бентам) и педагогика (от Сократа до Дьюи). Кроме того, были загроуш политическая экономия (Смит, Рикардо и Маркс) и тенденция развития общественных наук на основе таких утилитаристских категорий, как максимизирующие удовольствие агенты (от Гоббса до Джона Стюарта Милля). Мы охарактеризовали и исторически ориентированный тип социального исследования, основывающийся на идеях Гегеля.

В этой главе мы вкратце рассмотрим становление социологии, которое связано с такими именами, как Конт, Токвиль, Теннис, Зиммель, Дюркгейм, Вебер и Парсонс. Мы уделим особое внимание данному ими анализу современного им общества и проблеме статуса социологии.

## **Конт — «верховный жрец» социологии**

Огюст Конт (Auguste Comte, 1798-1857) был одним из основателей новой науки об обществе, социологии. Термин «социология»

вводится в контовском Курсе  
положительной философии (Cours de  
philosophie positive. В шести томах,  
1830—1842) в качестве замены ранее  
использовавшегося им выражения  
социальная физика (physique sociale).

-645-

Конт рассматривал возникновение  
социологии как науки с  
исторической точки зрения. Он  
считал, что интеллектуальное  
развитие человечества проходит три  
стадии: теологическую,  
метафизическую и позитивную. Конт  
полагал, что математика, физика и  
биология как науки, освободившиеся

от теологического и метафизического мышления, уже находятся на позитивной стадии, однако дисциплины, изучающие человека, все еще характеризуются теологическими и метафизическими спекуляциями. Конт хотел продвинуть их на позитивную (научную) стадию. В этом смысле он становится отцом социологии как позитивной социальной науки.

Использование им слова «позитивная» (и «позитивизм») имеет полемическое звучание. Оно направлено против теологических и метафизических спекуляций. Позитивная научная дисциплина

является в понимании Конта эмпирической, объективной и антиспекулятивной. Она занимается явлениями, как они нам даны, и их упорядоченными связями, которые могут быть обнаружены в ходе эмпирического исследования. Классическая механика может быть образцом позитивной науки, и социология должна, насколько это возможно, следовать этой модели. Социология должна стать социальной наукой в том же самом смысле, в каком физика является естественной наукой.

Позитивный способ мышления положителен также в смысле его

конструктивности,  
методологичности и  
организованности. Как и  
французские сторонники  
реставрации, Конт считал, что идеи  
Просвещения сыграли  
отрицательную и разрушительную  
роль. Критика традиций и властей  
привела не только к устранению  
устаревшей политической системы,  
но и к революции, закончившейся  
террором и хаосом. (Руссо и Вольтер  
называются докторами гильотины  
(docteurs en guillotine)). Как и  
философов реставрации (в  
частности, Бональда и де Местра),  
Конта волновал нравственный



кризис послереволюционной эпохи. Он усматривал его причину в возникающем индивидуализме («болезни Западного мира»), зародившемся во времена Реформации и достигшем кульминации в эпоху Просвещения. Явными симптомами этой «болезни» были такие идеи, как суверенитет народа, равенство и свобода индивида, усугублявшиеся негативным отношением к семье, религии, церкви и сообществу. Этот индивидуализм также выражался и в форме «методологического индивидуализма», свойственного традиции, идущей от Гоббса к Канту.

Для этих мыслителей индивид являлся начальным пунктом социальной философии (см. общественный договор), а общество понималось как объединение индивидов. Но, согласно Конту, общество не может быть низведено к индивидам точно так же, как линия не может быть сведена к точкам. С целью анализа общество может быть разделено только на группы и сообщества. Наиболее фундаментальной из этих групп является семья.

От консервативных сторонников реставрации Конта отличают два положения.

Во-первых , он отвергает католицизм в качестве социально интегрирующей силы.

Консервативные французские социальные философы хотели вернуться к прежним феодально-католическим принципам старого общества. Конт относит эти принципы к ранней эпохе развития человечества и утверждает, что они должны быть заменены принципом позитивизма. Позитивизм — единственный принцип, который

может занять место,  
принадлежавшее ранее католицизму.  
Позитивизм, таким образом,  
предстает «объединяющей силой»  
(religion, «религией»)<sup>1</sup> современного  
общества.

Во-вторых , Конт более  
положительно оценивает  
естествознание и основаную на нем  
технологию, чем сторонники  
реставрации. Следовательно, в  
качестве естественной науки об  
обществе социология могла бы,  
возможно, создать основу для новой  
эффективной социальной  
технологии. Социология должна  
стать инструментом такого

управления обществом, при котором оно упорядочено и согласованно функционирует.

Вместе с тем, согласно Конту, социология не является наукой в ряду других — она вершина научной иерархии. Одновременно она является квазирелигиозным принципом объединения нового общества, аналогичным средневековому католицизму. Эти представления постепенно становились в учении Конта господствующими (см. Система позитивной политики, *Système de politique positive*, 1851—1854). Уравновешенный и

антиметафизический дух его ранних работ уступает место пылкой поддержке позитивистской «религии». На этом этапе контовский позитивизм представляет своего рода реставрированный католицизм, сформулированный с помощью нового и светского языка. Для Конта само общество, как оно понимается

---

1 Этимология английского слова religion, возможно, восходит к французскому слову religare, имеющему значение связывать, скреплять, объединять. См. Religion. — In Webster's Third New International Dictionary with Seven Language Dictionary. - Chicago. 1986. Vol. II. - P. 1918. - В.К.

позитивной социологией, стало Величайшей Сущностью (Le Grand Etre). В конце своей жизни Конт выступает почти как основатель новой гуманистической религии, пользовавшейся значительной поддержкой. Во Франции, Англии и США даже возникли подобию «церквей», проповедовавшие эту религию.

Сторонники контовской программы научной социологии (Джон Стюарт Милль и Спенсер), как правило, игнорировали его неорелигиозные

идеи из *Système de politique positive*. Однако в XIX в. основные представления Конта о социологии как «естественной науке» об обществе снискали много сторонников. Влияние этого «высшего жреца» социологии ощущается, например, в переформулировке Дюркгеймом главных особенностей социологического метода {Метод социологии, *Les regies de la methode sociologique*, 1895). Дюркгейм лишь в незначительной мере использовал труды позднего Конта, но существенно опирался на его Курс позитивной философии.



Значение Конта для истории социологии можно кратко выразить в трех положениях.

1. Он разработал программу позитивной «естественной науки об обществе», которая и сейчас все еще имеет много сторонников.
2. Он подчеркивал, что «социальные факты» могут изучаться столь же объективно, как и природные явления.
3. Он утверждал, что социологическое постижение регулярных общественных взаимосвязей открывает

возможность развития новой социальной технологии, которая бы упростила решение социально-политических проблем.

## **Токвиль — американская демократи**

Французский философ Алексис Токвиль (Alexis de Tocqueville, 1805—1859) особенно известен четырехтомной работой о современной ему американской демократии (Демократия в Америке, *De la Democratie en Amerique*, 1835—1840).

Токвиль полагал, что существует непреодолимая тенденция к возрастанию равенства как в поведении (и установках), так и в политике (и институтах). Страной, которая дальше всего продвинулась в плане развития такого демократического равенства, были США. За ними должна последовать Европа.

-648-

Аристократ по происхождению, Токвиль двойственно относился к этой тенденции в политической и юридической демократии. Но, как и

интеллектуально близкий ему  
Монтескье, он был реалистом и  
непредубежденным мыслителем. С  
одной стороны, Ток-виль  
рассматривал эту демократию как  
более справедливую, чем старый  
режим. С другой стороны, он видел  
опасность «уравниловки» в  
обществе. Каждый становится более  
или менее похожим на другого, и это  
во многом приводит к уравниванию с  
посредственностью. Согласно  
Токвилю, американцев удерживает  
вместе прежде всего общая  
заинтересованность в деньгах и  
эффективности. Здесь он  
предвосхищает современную

культурную критику так называемого  
массового общества.

Однако, по мнению Токвиля, под  
угрозой находились не только  
аристократические и высшие  
интеллектуальные ценности. Он  
размышлял и о трудностях  
примирения индивидуализма и  
свободы с демократическим  
равенством. Когда во всех сферах  
общества власть принадлежит  
демократическому большинству, то  
несогласные меньшинства и  
индивиды испытывают притеснения.  
Речь идет не только о неприкрытом  
физическом насилии. Еще более  
опасно то, что общественное мнение

подавляет диссидентские точки зрения тихим и незаметным способом.

Известно, что лозунгом Французской революции были свобода, равенство и братство. Но Токвиль считал, что свобода и равенство несовместимы с демократией и что равенство стремится победить за счет свободы.

Кроме того, Токвиль полагал, что демократия, основанная на равенстве, приведет к сильной государственной власти, а государство создаст одинаковые материальные условия существования для людей.

Токвиль видел тенденции не только к возрастанию равенства, но и к новому «классовому» расслоению. Это расслоение порождалось индустриализацией. С одной стороны, Токвиль считал, что демократическое равенство способствует индустриализации. Во-первых, стремление каждого к материальному благосостоянию создает растущий рынок для промышленных товаров. Во-вторых, возрастающее равенство упрощает доступ способным людям в торговлю и промышленность. С другой стороны, Токвиль видел тенденции к росту неравенства. Самостоятельные

ремесленники превращаются в фабричных рабочих, занятых монотонной и скучной работой. Предприниматели создают крупные компании, в которых их общение с рабочими сводится к процессам найма и выдачи зарплаты. Исчезает чувство ответственности, существовавшее между аристократом и его челядью. В этом Токвиль усматривал тенденцию к новому виду неравенства между предпринимателями и их служащими

1 .



Итак, Токвиль прогнозирует тенденции и к политическому равенству и к экономическому неравенству.

Следует отметить, что Токвиль является одним из первых мыслителей, которые высказывали сомнение относительно веры в прогресс и пытались найти баланс между преимуществами и недостатками общественного развития первой половины XIX века.

## **Теннис — общность и общество**

Рассмотрим теперь так называемые антитетические пары

социологических понятий. (Их примером являются такая пара понятий, как «закрытое, статическое общество» и «открытое, динамическое общество»). Эти пары или «идейные блоки» <sup>2</sup> могут быть поняты как базисные тонки зрения, или своеобразные системы координат, которые принимались классической социологией и опираясь на которые она рассуждала об обществе. Наиболее важная концептуальная пара была введена, по-видимому, немецким социологом Фердинандом Теннисом (Ferdinand Tonnies, 1855—1936). Она вынесена в название его основной работы

Общность и общество (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887). В этом труде он стремился разработать всестороннюю концептуальную систему, основанную на понятиях общности и общества. Приведем несколько примеров, которые разъясняют смысл этой концептуальной пары и точку зрения Тенниса.

-----

1 Токвиль также утверждал, что большинству при демократии часто гарантируют приемлемую часть производимого продукта для того, чтобы оно не искало для себя выгоды в революции. Благодаря этому, меньшинство, которое явно извлекло бы пользу из революции, может быть ограничено большинством. —Здесь

Токвиль противостоит марксовой теории обнищания. См. P.Eberts and R. Witton. «Recall from Anecdote: Alexis de Tocqueville and the Morphogenesis of America». American Sociological Review, 1970, 35. Pp. 1086—1087. Eberts и Witton рассматривают труды Токвиля как важную основу (более плодотворную, чем марксову) для системной теории и макросоциологической модели структурных изменений в демократических индустриальных обществах.

2 Мы заимствовали термин «идейный блок» (idea-unit) из: R.Nisbet. The Sociological Tradition. — London, 1980.

-650-

Идея общности (общины) является столь же центральной в классической социологии, как и

идеи естественного состояния, индивида и общественного договора в политической философии (от Гоббса до Канта). Традиция, начатая Гоббсом, использовала идею договора для легитимации или обоснования существовавших социальных отношений и политических условий. Договор был моделью всего, что было правовым и справедливым в общественной жизни. Все социальные отношения, которые возникли в результате договора, то есть добровольного соглашения, были легитимными, законными.

В возникающей в XIX в. социологии «договор» в качестве основной категории был в значительной степени заменен «общностью». В то же время общность была моделью хорошего общества. Согласно Теннису, общность охватывает все формы социальных отношений, которые характеризуются большой степенью личной близости, эмоциональной глубиной, моральной ответственностью, социальной сплоченностью и временной протяженностью. Типичный пример такой общности — семья. Существующие между членами семьи связи и отношения принципиально

отличаются от отношений, скажем, между проституткой и клиентом или между современным предпринимателем и служащим. В основанных на общности отношениях господствуют эмоциональные связи, сохраняющие любовь и в радости, и в горе, а не безличные и анонимные отношения, характерные для «общества» [ср. отношения между университетским преподавателем и студентом].

В социологии Тенниса обществу (Gesellschaft) дается типологическое определение, заключающееся в том, что оно связывается со специальным типом человеческих отношений, а

именно с отношениями, которые характеризуются большой степенью индивидуализма и безличной формальности. Эти отношения возникают на основе волевого решения и личного интереса, а не традиций и эмоциональных связей, составляющих основу общности. Теннис рассматривает общность как продолжительную и подлинную форму совместной жизни, а общество — как преходящую, случайную и механическую форму жизни.

Мы уже говорили, что прототипом общности является семья. Индивид рождается в семье. Кровное родство



и семейные узы — вот основные опоры общности. Но индивид также связан различными дружескими отношениями со своим локальным окружением. К многочисленным манифестациям общности относятся гильдии, различные профессиональные и интеллектуальные союзы, религиозные объединения, секты и т.д. Типичные отношения общности раньше существовали между мастером и подмастерьем или между главой дома и членами домашнего хозяйства (включая слуг).

Теннис подчеркивает, что нравственный аспект занимает важное место в общности. Общество, характеризуемое отношениями общности, часто поражает нас своей «сердечностью», «дружественностью» и «гостеприимством» его членов. Эти патриархальные (premodern) черты проявляются особо явно на фоне распространенных в нашем обществе коррупции, nepотизма и существенных правовых и управленческих изъянов. Различие между обществом и общностью находит выражение в обычном словоупотреблении. Мы говорим о

человеке, что «он очутился в плохом обществе (Gesellschaft)», но не используем выражение «он очутился в плохой общности (Gemeinschaft)». (Однако разве не существуют криминальные группы, отношения между членами которых отмечены «близостью» и «сердечностью»?).

Согласно Теннису, проблемы пола также отражаются в понятиях общества и общности. Женщины традиционно ориентируются на более «добрые ценности», чем мужчины. Женская эмансипация приводит к тому, что женщины попадают в «мужской мир», основывающийся на отношениях,

типичных для общества. Благодаря процессу эмансипации женщины становятся более «жесткими», «просвещенными», «сознательными» и «расчетливыми», такими же, как и мужчины. Именно элемент общности в женщинах и детях объясняет, по мнению Тенниса, ту легкость, с которой они эксплуатировались на раннем этапе развития индустриального общества. Если женщинам в большей степени, чем мужчинам, присущи отношения общности, то это может быть ведущей причиной того, что обычно женщинам гораздо труднее быть лидерами в рациональной и

расчетливой борьбе за более высокую заработную плату. Может быть, по этой же причине среди женщин гораздо меньше преступников, чем среди мужчин?

Концептуальная пара общность и общество занимает центральное место, что европейский социум эволюционировал от форм жизни, основанных на общности, к формам, основанным на обществе, главными среди которых являются соглашения и договоры. Этот процесс породил новые связи между людьми. В частности, опорой власти стал не авторитет традиции, а сила. Стали доминировать конкуренция и

эготизм (преувеличенное мнение о своей личности). Ядром общества оказались рациональность и экономический расчет:

-652-

«Теория общества имеет дело с искусственно созданным агрегатом человеческих существ, который внешне напоминает общность в том, что индивиды мирно живут и сосуществуют друг с другом. Однако в общности они остаются принципиально объединенными даже вопреки всем разделяющим факторам, тогда как в обществе они разделены вопреки всем объединяющим факторам... В обществе каждый существует сам по себе и в изоляции. В нем налицо напряженность со стороны индивида по

отношению ко всем остальным. В обществе сферы деятельности и власти индивидов резко разграничены таким образом, что каждый отказывает другому в контакте со своей сферой и в доступе к ней, то есть вторжение в нее расценивается как враждебный акт. Такая отрицательная установка по отношению к другому становится нормой и всегда лежит в основе отношений между наделенными властью индивидами. Она характеризует общество в состоянии мира. В нем никто не желает передавать и производить что бы то ни было для другого индивида, никто не склонен быть щедрым по отношению к другому, если в обмен на подарок или труд он не получает то, что рассматривает, по крайней мере, равным отданному»<sup>1</sup> .

Возможно, некоторые истолкуют это высказывание как совершенно отрицательную характеристику современного Теннису общества. Видел ли он вообще что-либо положительное в обществе?! Теннис ни в коем случае не был реакционером и всегда подчеркивал, что без общества нельзя было бы представить возникновение современной либеральности и культуры. Подобным образом город и городская жизнь связаны именно с обществом. Вместе с городом за наукой «следуют» торговля, промышленность и все то, что подразумевается под современной



западной цивилизацией. Если мы все же испытываем ностальгические чувства в связи с утратой общности, то это та ностальгия, которая пронизывает «идейные блоки», или основные понятия классической социологии. Эта ностальгия выражает проблему, которая все еще характерна для современной социальной жизни. Согласно Теннису, социальная жизнь, формой которой является общество, достигла пика своего расцвета в далеком прошлом. По мере нашего продвижения в современность все более усиливается потребность в формах жизни, основанных на

отношениях общности. Таким образом, можно сделать вывод, что уже в 80-х годах XIX века предпринимались попытки включения в общество отношений общности и своего рода «механизмов безопасности» (социальная поли-

-----

1 F.Tönnies. Community and Society.  
Translated and edited by C.Loomis. — New  
York, 1957.-Pp. 64-65.

-653-

тика, «государство всеобщего благоденствия» и т.д.). Присущая нашему времени ориентация на личную жизнь, локальную социальную среду, «терпимые»

ценности и децентрализацию демонстрирует актуальность и важность поставленных Теннисом проблем. Мы попытались раскрыть, как концептуальная пара общность и общество характеризует различные типы социальных связей и как эти типы могут быть соотнесены с двумя различными фазами европейской истории. По-видимому, более правильно рассматривать общность и общество как два крайних состояния, которые никогда не существовали в эмпирико-социальной реальности в чистом виде. В целом же современный социум ближе к понятию общества, чем общности.

Отметим, что эти понятия являются идеальными типами, которые более детально будут описаны ниже при характеристике взглядов Вебера.

Введенная Теннисом концептуальная пара играет важную роль в социологии. К ней в своих работах обращался американский социолог Чарльз Кули (Charles H. Cooley, 1864-1929). Он проводил различие между первичными и вторичными социальными группами. Первичные группы характеризуются непосредственным психологическим контактом и личностными -- «лицом к лицу» -отношениями. Они первичны в том смысле, что именно

в них происходит формирование социальной природы индивида и его идеалов. Наиболее важные первичные группы — это семья, соседская община и подростковые группы. Они различными способами формируют у индивида «мы-самоощущение», то есть чувство его идентичности с той или иной группой. Организации и политические партии являются примерами вторичных групп. Тогда как в первичных группах велика частота и длительность непосредственных контактов, а связи носят эмоциональный, личностный характер, во вторичных группах

контакты являются произвольными, формальными и безличными. Средствами коммуникации в первичных группах являются речь, подражание и жесты, а во вторичных — чаще всего письма, циркуляры и телефонные разговоры.

Рассматриваемая концептуальная пара занимает важное место и в проводимом криминалистом Нилсом Кристи (Nils Christie) различии между «тесно связанным» и «слабо связанным» обществом <sup>1</sup>.

В дальнейшем мы остановимся на том, как Вебер и Парсонс развили

предложенные Теннисом  
концептуальные пары.

-----

-----

1 См. N. Christie. Beyond Loneliness and  
Institutions: Communes for Extraordinary  
People. - Oslo, 1989.-

-654-

## **Зиммель — социальная ткань**

Георг Зиммель (Georg Зиммель, 1858  
—1918), немец с еврейскими  
корнями, является крупнейшим  
эссеистом среди классиков  
социологии. К числу его наиболее  
важных работ принадлежат О  
социальной дифференциации (Über

die soziale Differenzierung, 1890),  
Философия денег (Philosophie des  
Geldes, 1900) и Социология  
(Soziologie, 1908). Кроме того, им  
написано несколько эссе и книг по  
философии, искусству, вопросам  
культуры (Крупные города и духовная  
жизнь, Die Großstädte und das  
Geistesleben, 1902, Понятие и  
трагедия культуры, Der Begriff und die  
Tragödie der Kultur, Общество двоих,  
Die Gesellschaft zu zweien, 1908, и  
др.).

Зиммель рассматривал социальную  
жизнь через призму социального  
взаимодействия (Wechselwirkung).  
Согласно Зиммелю, социология



является наукой о взаимодействиях между индивидами. Поэтому в ней реализуется реляционное мышление, то есть мышление в терминах отношений. В центре внимания социологии находятся формы социализации индивида. Социальное взаимодействие, может, так сказать, «заморозиться» в объективных надындивидуальных структурах. Ими могут быть объединяющие символы, вневременные нормы и т.д. Но они также проявляются в качестве специфических форм (экономика, основанная на денежном обращении, кооперация, конкуренция и т.д.). Для Зиммеля взаимодействие есть

«жизнь как процесс». Это подразумевает, что в широком смысле социальная реальность является открытым процессом. Зиммель отвергает понимание общества как более или менее закрытой системы (ср. с его возражениями против мышления об обществе с помощью системных понятий). В то же время социальная жизнь, понимаемая как социальное взаимодействие, исключает все монокаузальные теории истории и общества (то есть теории, предполагающие существование одной причины).

Для Зиммеля социология во многом похожа на своеобразный социальный микроскоп. В ряде эссе и больших статей он объясняет взаимодействие как между двумя индивидами (Общество двоих), так и между «чужаком» (fremden) и большей социальной группой. В эссе Человек как враг (Der Mensch als Feind, 1908) Зиммель пытается показать, что конфликт между группами может сплотить членов группы в их борьбе против общего врага [ср. с парой социологических понятий «мы-группа» (in-group) и «они-группа» (out-group)]. Однако взаимодействие между конфликтующими группами

также может их сблизить. В целом, для Зиммеля общество является «тканью», сотканной из неисчислимых взаимодействий.

-655-

В работе Крупные города и духовная жизнь Зиммель показывает, что современный город порождает и новые формы взаимодействия, и новых людей. Он дает следующую качественную характеристику современности (modernity). В большом городе мы находимся под шквалом впечатлений. «Нервная жизнь» каждого индивида интенсифицируется. Мы становимся

сверхчувствительными.

Интенсивность жизни так велика, что мы не в силах совладать с нею и вынуждены соблюдать дистанцию между нами и окружающей нас физической и социальной средой. Чтобы уберечь себя от увеличивающегося числа впечатлений, мы вынуждены изолироваться от реальности. В качестве понятной реакции на сверхчувствительность возникает современное пресыщенное (blasiert) отношение к окружающим. Для того чтобы выжить, мы становимся закрытыми, испытываем антипатию к нашей среде и дистанцируемся от

нее. При этом мы либо прекращаем реагировать, либо реагируем неадекватно. В конечном счете, сверхчувствительность помещает нас в вакуум. Невротик, по мнению Зиммеля, страдает и потому, что он слишком близок к вещам, и потому, что слишком далек от них.

Зиммель начинает не с макросоциологических понятий, а с изменчивых «фрагментов» социальной реальности. Согласно Зиммелю, современность приобрела динамическую форму выражения. Целое состоит из маленьких нестабильных фрагментов, и Зиммель находит его «следы» в

мелочах жизни. Исследуя эти фрагменты, он пытается также выявить универсальное. Для него общество представляет собой лабиринт, в котором взаимодействуют индивиды и группы. Чтобы понять это взаимодействие, социология должна исследовать микроуровень. Ей необходимо начинать с простейших форм взаимодействия. При этом поиск невидимых нитей, которые связывают индивидов, является условием понимания социальной сети. Разобраться в этом лабиринте можно путем сбора «моментальных фотоснимков», фрагментов и

частных впечатлений, а не путем использования системных понятий. Например, монета является символом современных социальных отношений, бесконечного взаимодействия. Понимание монеты в качестве фрагмента может быть ключом к социальной реальности.

656

Нередко именно идеи Зиммеля были источником вдохновения для развивающейся социологии XX столетия. Многие социологи, в том числе и Вебер, опирались на них. В большой монографии Философия денег Зиммель описывает процесс



расширяющегося распространения в современной жизни мышления в терминах «цель— средство».

Инструментально-целевая рациональность вытесняет все другие формы рациональности. Рассудок берет верх и подавляет чувства [ср. с понятием «эмоциональной нейтральности» у Парсонса]. В указанной книге Зиммель также разработал оригинальную теорию отчуждения, которая позднее заняла центральное место во взглядах венгерского философа Лукача (György Lukács, 1885—1971) и представителей так называемой критической теории

(Франкфуртская школа). Зиммель анализирует как непрерывный рост «объективного духа» (в гегелевском смысле), так и то, как культурные объекты делают нас все более и более бессильными. Создаваемые нами вещи становятся нашими господами (процесс реификации). Сколько промышленных рабочих, спрашивает Зиммель, в состоянии понять принципы функционирования машин, на которых они работают, то есть понять, так сказать, материализованный в машинах дух? Таким образом, дух и его результаты становятся чуждыми человеку.

Зиммель уделяет совсем мало внимания обсуждению социологического метода. В своих исследованиях он использовал несистематический или даже антисистематический подход. Его работы, по крайней мере на первый взгляд, удивляют своей фрагментарностью. Его социология во многом является «эссеистской» и не содержит ссылок и сносок. Наиболее известные работы Зиммеля — это скорее собрание эссе, чем систематические исследования. Они — самостоятельные фрагменты того, что Зиммель рассматривал в качестве науки об обществе. Эссе —

литературный жанр, который соответствует стремлению Зиммеля выразить свое постижение общества в антипозитивистской, антиакадемической и антисистематической форме. В его манере изложения мы не встретим применения причинно-аналитического «метода». Важно понять и то, что Зиммель не пытается экспериментально проверять свои гипотезы. Не использует он и гипотетико-дедуктивный метод. Форма эссе не повинуется правилам игры в систематическую науку. Во многом эссе Зиммеля — это своеобразные

«социологические поэмы». Поэтому его социологический метод презентации обладает трудно воспроизводимым «стилем». Его стиль вызывает ассоциации с творчеством художника и с философией как поэзией (мы наблюдаем такой же феномен, например, у Ницше, позднего Хайдеггера и Адорно ). Это указывает, что Зиммель пытался защитить интеллектуала, творческой деятельности которого, как он чувствовал, угрожает опасность. Но в то же время этот «стиль» делает трудным перевод содержания его сочинений на современный

социологический язык. Эссе Зиммеля теряют нечто существенное, когда они излагаются в форме обезличенного научного отчета.

-657-

Лукач говорил, что Зиммель во многих отношениях — это социальный исследователь-импрессионист. Точно так же, как художники-импрессионисты меньше внимания уделяли содержанию своих картин, а больший акцент ставили на способе репрезентации, так и Зиммель разрабатывал ряд различных тем, для которых точка зрения более важна, чем

индивидуальные детали. Среди этих тем были японские вазы, Микеланджело, поэзия Рильке, Ницше, Кант, одиночество и «общество двоих» (Zweisamkeit), монетарная экономика и городская жизнь. Лукач говорил, что Зиммель был «философом импрессионизма» и разрабатывал концептуальную формулировку импрессионистского видения мира.

Зиммелю удалось с большой проницательностью выразить суть многих социальных отношений и процессов. Он описывал повседневный опыт с новой, импрессионистской, точки зрения.

Поэтому не следует удивляться тому, что он учит нас смотреть на многие вещи по-другому. Его эссе помогают нам лучше понять, как соткана социальная «ткань». Читая их, мы вырабатываем способность следовать за нитями в социальном лабиринте. Во многом Зиммель стал «открывателем новых дорог» в социологии для тех, кто ищет путь на фрагментированной территории современной жизни. Однако даваемая им «текучая» картина социальной жизни также воздействует на присущую ему форму изложения. В результате его аргументы часто гипотетичны и



неубедительны. Вряд ли существует социолог или философ, который использует слово «возможно» столь же часто, как Зиммель. Поэтому не без оснований немецкий философ Эрнст Блох (Ernst Bloch, 1885—1977) называл его «мыслителем сослагательного стиля» (ein Vielleichtdenker).

## **Дюркгейм — общество и общественная солидарность**

**Жизнь .** Эмиль Дюркгейм (Emile Durkheim, 1858—1917) родился в г. Эпиналь в пограничной с Германией области Франции. Хотя его отец был

раввином, но по отношению к религии Дюркгейм занял достаточно агностическую позицию. Он изучал философию и политическую теорию в Париже, преподавал педагогику и социальную науку в университете Бордо, а позже был профессором в Париже, сначала по педагогике, а потом по социологии.

Дюркгейм был трудолюбив, серьезен и наблюдателен. Своей задачей он поставил создание новой науки об обществе, социологии. Он также принимал участие в политике. Дюркгейм защищал Альфреда Дрейфуса (Alfred Dreyfus, 1859—1935) и принимал участие в борьбе

против немецкого милитаризма  
времен первой < ...>

-658-

**Труды** . Среди его работ упомянем следующие: О разделении общественного труда (De la division du travail social, 1893), Метод социологии (Les Regies de la methode sociologique, 1895), Самоубийство (Le Suicide, 1897), Элементарные формы религиозной жизни (Les Formes etementaires de la vie religieuse, 1912).

Главная идея Дюркгейма заключается в том, что общество основано на солидарности людей.

Общество становится больным, когда социальная солидарность ослабевает. Поэтому необходимо найти правильную терапию, чтобы восстановить эту жизненно важную солидарность.

Социология, по Дюркгейму, является наукой об этой солидарности, ее основах, причинах ослабления и способах укрепления.

Дюркгейм считал, что современная ему Франция была обществом с ослабленной солидарностью, то есть больным обществом.

Он отвергал представление о том, что социология должна использовать те же самые социальные понятия, которые члены общества используют для понимания своих собственных социальных взаимодействий (см. Уинч, Гл. 29). Согласно Дюркгейму, социология должна найти другие и лучшие понятия. Он иллюстрирует это положение с помощью понятия самоубийства. Отталкиваясь от повседневного языка и обыденной жизни, Дюркгейм пробует разработать такую концепцию самоубийства, которую можно было бы обрабатывать статистически, устанавливая связь частоты

самоубийств с различными социальными условиями, то есть условиями не психологического характера. Абстрагируясь от различных эмоциональных и индивидуальных аспектов самоубийства — того, что люди чувствуют и думают по поводу самоубийства, — Дюркгейм как социолог дистанцируется от психологии. Он пытается найти статистические изменения в частоте самоубийств в зависимости от пола, возраста, семейного положения, вероисповедания, национальности, социального класса и т.д. Собранные статистические данные образуют

основу для теоретической работы Дюркгейма как социолога. (Однако он не останавливается на статистике). Опираясь на них, Дюркгейм формулирует теорию общества, то есть теорию общественной солидарности. Согласно этой теории, высокая частота самоубийств является показателем ослабленного чувства солидарности.

-659-

Иногда метод Дюркгейма называют позитивистским. Однако это слово настолько неоднозначно, что при его употреблении всякий раз необходимо

объяснять, что под ним подразумевается. Дюркгейм не является позитивистом в смысле логического позитивизма. Он позитивист в том смысле, что интересуется тем, что дано (данное = «позитивное»), и хочет понять, как функционирует общество, когда оно функционирует. Он не пытается осуществлять радикальные изменения («отрицать», ср. с Гегелем, Марксом, Сартром: критическое, изменяющееся = «отрицающее»). Для того чтобы найти лекарство против нездоровой общественной дезинтеграции, то есть для проведения лечения,



Дюркгейм хочет понять вещи такими, какими они являются. (Отметим, что он в значительной степени смотрел на современные ему социальные перемены как на ведущие к ослаблению общества.)

Утверждая, что социолог должен рассматривать социальные явления как вещи, Дюркгейм старается с помощью уточненных обыденных понятий собрать статистический материал, который в дальнейшем может быть теоретически обработан. Этот подход представляет разрыв с той традицией социальных исследований, которая полностью основана на понимании. Но

натуралистическая редукция, согласно которой социальные явления, так сказать, обладают таким же онтологическим статусом, как и природные объекты, не является необходимой частью такого статистического теоретического подхода.

Исходя из статистического материала по самоубийствам, Дюркгейм полагал, что смог объяснить социальную солидарность и указать причины ее ослабления. Он называет это ослабление социальной солидарности аномией (греч. а-номі — отсутствие закона, нормы), то есть «безнормием». Кратко говоря,

состояние аномии — это состояние, в котором ослаблены связи, объединяющие людей. В состоянии аномии индивиды становятся менее устойчивыми к тяготам и трудностям, что ведет к увеличению частоты самоубийств.

Дюркгейм считал, что статистически обоснованно утверждать, что аномия меньше (чем сильнее социальная солидарность, тем меньше самоубийств) среди женатых, чем среди неженатых; среди женатых пар с детьми, чем среди бездетных пар; среди католиков, чем среди протестантов; среди людей из малых общин, чем среди людей из больших

городов и т.д. Брак, семья и религия (в качестве социальной формы жизни), особенно католицизм, являются, таким образом, укрепляющими общество факторами.

Экономика, по Дюркгейму, является всего лишь одним и не решающим институтом, который взаимодействует с другими. В этом он расходится с Марксом, отдававшим первенство экономике.

-660-

Дюркгейм не считал, что для гуманизации общества разделение труда должно быть отменено.

Напротив всестороннее разделение труда позволило бы в будущем стать обществу опять гармоничным. При неразвитом разделении труда между людьми царит равенство, но их индивидуальность находится в зачаточном состоянии. Здесь преобладает, по словам Дюркгейма, «механическая солидарность». По мере углубления разделения труда индивиды в большей степени становятся зависимыми друг от друга, что приводит к возникновению «органической солидарности». Каждый зависит от другого, подобно частям одного организма. Такое углубляющееся

разделение труда ведет и к специализации, и к индивидуализации.

Согласно Дюркгейму, общество, основанное на разделении труда, может быть как здоровым, так и больным. Состояние общества определяется тем, функционирует ли экономика в соответствии с нормами или нет. Если нет, то возникает аномия (например, обострение классовой борьбы). Дюркгейм обращен не назад, не к обществу без разделения труда, а вперед, к гармоничному обществу, основанному на разделении труда.

Укрепление норм социально-экономической жизни, необходимое для устранения аномии, не может произойти путем простого морализирования или применения одной лишь государственной власти. В государстве должны существовать институты по гармоничному управлению экономикой — корпорации. Дюркгейм обосновывает идею корпоративного государства, в котором экономикой квалифицированно и умело руководят кооперативные организации. Но это государство отличается от фашистского корпоративизма, так как

предполагается, что корпорации обладают определенной политической самостоятельностью.

Дюркгейм (как и Гегель) предлагает своего рода «социал-демократическое» решение. Он выступает против неконтролируемого экспансионизма чистого либерализма и марксовой теории радикальных изменений. Терапия Дюркгейма в значительной степени направлена против того общего, что имеется у либерализма, социализма и марксизма, то есть против общего им политического наследства эпохи Просвещения, а именно идей развития,



освобождения и прогресса.

Некоторые теоретики придают исключительно сильное значение этим идеям. Но Дюркгейм трактует их как составляющие опасной тенденции к общественному упадку. Общество должно быть стабильным, хотя и не статическим. Дюркгейм ставит под сомнение такие понятия, как развитие и прогресс. Если применять эти понятия ко всем видам изменений, то они могут в действительности представлять лишь красивое переописание разрушительной аномии. Например, согласно Дюркгейму, мы должны не «освободить» себя от всего, а

попытаться достичь общественной солидарности, которая является предпосылкой нашей социальной безопасности и счастья.

-661-

Однако спорно, удалось ли Дюркгейму добиться примирения иерархии и гармонии.

В настоящее время принято различать два вида социальных теорий. Одни в качестве основы рассматривают конфликт, другие — гармонию. В этом смысле Дюркгейм несомненно является теоретиком гармонии, а Маркс применительно к

классовому обществу — теоретиком конфликта.

Исторически корни учения Дюркгейма восходят к доренессансной политической теории — в частности, к политическим теориям Платона и Аристотеля, подчеркивавшим важность социальной сплоченности и стабильности. В наши дни его учение, по-видимому, представляет интерес и в экологическом аспекте. Оно является своего рода вкладом в возможную социологию общества, находящегося в состоянии экологического равновесия.

Рассматривая отношения индивида и сообщества, Дюркгейм отдает определенный приоритет сообществу и солидарности. Индивиды должны адаптироваться к нормам и правилам, которые необходимы в хорошо функционирующем обществе. Альтернативой этому, в принципе, является анархия (аномия), которая в конечном счете не на пользу индивиду.

Вместе с тем остается открытым следующий вопрос. Могут ли в функционирующем обществе быть гарантированы с помощью, выражаясь словами Гегеля,

диалектического опосредствования уникального и всеобщего такие ценности, как индивидуальность и либеральность? Проблемы этого опосредствования индивидуального и общественного трудно решить как теоретически, так и практически. Кстати, это справедливо и для подхода самого Гегеля. Но некоторые ученые все же полагают, что Дюркгейм уделял этому вопросу недостаточное внимание.

**Вебер — рациональность и  
героический пессимизм  
Философия науки и идеальные  
типы**

Макс Вебер {Max Weber, 1864—1920), один из классиков социологии, оказавших наибольшее влияние на ее проблемы, модели, основные понятия и структуру. Рассмотрим вначале его философию науки и точку зрения на «идеальные типы».

-662-

Согласно Веберу, существует фундаментальное различие между фактами и ценностями, то есть между тем, что есть, и тем, что должно быть. В качестве ученых мы можем говорить только о фактах, но

не о ценностях. Конечно, мы можем исследовать, какие ценности признают люди на самом деле. Это — эмпирический вопрос. Вебер не говорит, что мы не можем (или не должны) занимать определенную политическую и нравственную позицию в отношении ценностей. Но это наша позиция как граждан, а не ученых. Следовательно, мы не должны смешивать эти две сферы — например, вести под видом изложения научной точки зрения политическую агитацию на лекциях. Наука, конечно, может сообщить нам нечто о том, какие средства подходят для достижения определенной цели.

Она может сказать нам нечто и о «цене» достижения этой цели. Но как только такая информация предоставлена, действующее лицо должно лично сделать выбор. В этом суть веберовского тезиса о ценностной свободе (die Wertfreiheit) науки. Нука в качестве науки может утверждать нечто лишь о том, что есть, но не о том, что должно быть. В науке мы ищем истину, которая общезначима для каждого: «Правилен и всегда останется таковым тот факт, что методически корректная научная аргументация в области социальных наук, если она хочет достигнуть своей цели, должна



быть признана правильной и китайцем»<sup>1</sup>.

Веберовская концепция ценностной свободы не означает, что ценности не играют никакой роли в науке.

Согласно Веберу, все знание о культуре и обществе обусловлено ценностными понятиями. Всегда существуют некоторые основные «точки зрения» и «перспективы», которые определяют то, какие темы становятся объектом научного исследования. Соглашаясь с неокантианцем Генрихом Риккертом (Heinrich Rickert, 1863—1936), Вебер характеризует такие нормативные

точки зрения как основывающиеся на ценностях. Так же как и Риккерт, Вебер проводит различие между науками о культуре, основанными на понимании, и естественными науками, основанными на объяснении. Науки о культуре характеризуются тем, что они формируют объекты исторического исследования в соответствии с «культурными ценностями». Но в одном важном моменте Вебер не согласен с Риккертом. Последний утверждал, что существуют объективные культурные ценности. Позиция же Вебера до-

---

-

1 М.Вебер. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. Перевод М.Левина. — В кн. М.Вебер. Избранные произведения. — М., 1990.-С. 354.

-663-

вольно близка позиции Ницше, который считал, что существует многообразие субъективных ценностных точек зрения. Благодаря этому многообразию исследователь достаточно свободен в выборе темы исследования. Итак, второй предпосылкой веберовской

философии науки является идея плюрализма ценностей.

Вебер утверждал, что вначале мир и жизнь предстают перед индивидом в качестве бесконечного многообразия, почти хаоса, событий и действий. Каждый, кто хотел бы описать мир «без ценностных предпосылок», пришел бы к бесконечному числу наблюдений и суждений, к хаотической мешанине важных и неважных фактов. (В этом моменте позиция Вебера имеет много общего с критикой Поппером примитивного собирательства фактов). Мы структурируем окружающий нас хаос таким образом, что для нас

становится значимой только часть реальности. Специфический предмет исследования, например «Французская революция», значим для нас только потому, что находится в определенном отношении к культурным ценностям, с позиций которых мы смотрим на мир. Как раз в свете таких культурных ценностей мы отличаем существенное от несущественного так, как мы их видим. Именно это делает явления релевантными и придает им смысл. Итак, ценностные понятия являются квазитрансцендентальными предпосылками наук о культуре и обществе.

Вебер осознавал, что ценностные понятия, которые в конечном счете задают изучаемые учеными и научным сообществом релевантные проблемы, могут меняться. Поэтому изменения в социальных науках могут быть результатом глубинных сдвигов в самопонимании данной эпохи и ее взглядах на ценностные понятия. Вебер описывает такие изменения почти в тех же словах, которые мы позднее находим в характеристике Куном научных революций [см. Гл. 29].

«Ценностные понятия» похожи на достаточно широкое куновское понятие «парадигмы». Однако в

отличие от Куна, Вебер делает  
большой акцент на культурные  
изменения вне социальных наук,  
которые оказывают влияние на  
выбор проблем внутри этих наук.  
Поэтому главными для него являются  
изменения в ценностных понятиях  
эпохи или исследователя.

«Однако наступит момент, когда краски  
станут иными: возникнет неуверенность в  
значении бессознательно применяемых  
точек зрения, в сумерках будет утерян путь.  
Свет, озарявший важные проблемы  
культуры, рассеется вдали. Тогда и наука  
изменит свою позицию и свой понятийный  
аппарат, с тем чтобы взирать на поток  
событий с вершин человеческой мысли.  
Она последует за теми созвездиями,  
которые только и могут придать ее работе

смысл и направить ее по должному пути»<sup>1</sup>

-664-

Следуя Дильтею и немецкой интеллектуальной традиции (см. Гл. 19), Вебер утверждает, что социальные науки должны использовать «метод понимания» (Verstehen). Не случайно его главный социологический труд Хозяйство и общество (Wirtschaft und Gesellschaft, 1921) имеет подзаголовок Очерк понимающей социологии (Grundriß einer verstehenden Soziologie). Социология не должна ограничиваться лишь нахождением



общих правил, которым подчиняются социальные действия. Она также должна пытаться понять субъективные намерения и мотивы действующего лица. На следующем этапе такие субъективные намерения и цели могут рассматриваться в качестве причин социального действия и могут служить основаниями для социологического причинного объяснения. Это соответствует веберовскому определению социологии.

«Социология (в том смысле этого весьма многозначного слова, который имеется здесь в виду) есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие

и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие»<sup>2</sup>.

Обратим внимание на два аспекта этого определения. Его исходным пунктом является так называемый «методологический индивидуализм», который влечет за собой веберовское скептическое отношение к коллективным понятиям в социологии. Если понятия типа духа времени и характера народа не могут быть прослежены до уровня социального действия, то они претендуют на большее, чем могут («откусывают больше, чем могут проглотить»). Однако если социология ограничится лишь

присущим действующему агенту пониманием, то она «откусит слишком мало». Веберовское определение содержит также неявное различие между действием и событием, Социология занимается мотивированными действиями, а естествознание — немотивированными событиями (например, планетарными движениями). Осмысленный характер человеческого действия не имеет аналога в природе. Но это не исключает возможность предсказаний в социологии. Действие имеет специфическое свойство, которое делает его более

предвидимым (calculable), чем естественный процесс, а именно оно имеет понятный мотив.

Следовательно, действие менее «иррационально», чем событие.

-----

---

1 М.Вебер. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 414.

2 М.Вебер. Основные социологические понятия. Перевод МЛевина. — В кн. М.Вебер. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 602.

-665-

Итак, Вебер подчеркивает, что «понимание» (Verstehen) не исключает «объяснения» (Erklären).

Герменевтический метод, понимание, является дополнительным к методу причинного объяснения. Одного интуитивного эмпатического проникновения в «горизонт» других людей недостаточно. Понимающая интерпретация мотива и цели должна дополняться и контролироваться причинным объяснением. Статистические утверждения, которые описывают процесс человеческих действий (например, частоту самоубийств), могут, согласно Веберу, только тогда получить достаточное объяснение, когда выяснен смысл действий.

Следовательно, социальная наука должна развиваться путем выяснения субъективного горизонта агента и его намерений.

Мы говорили, что темы исследования конституируются с помощью ценностных понятий и что наука должна быть ценностно свободной. Вебер не усматривает в этом никакого противоречия. Да, именно посредством ценностей нечто становится релевантной темой исследования. Но то, что мы, как ученые, утверждаем об этой теме, должно быть сказано без помощи ценностных суждений<sup>1</sup>. Здесь

центральную роль играют  
«идеальные типы».

«Идеальные типы» могут быть  
истолкованы как базисные научные  
понятия. В совокупности они  
образуют в некотором смысле  
«модель» реальности. Для Вебера,  
который в основном придерживался  
номиналистических позиций,  
идеально-типовые понятия  
(например, «экономический  
человек») не представляют  
характеристик реальности. В  
соответствии с Риккертом и  
неокантианцами, идеальный тип  
мыслится только в качестве  
формального «инструмента»,

который используется для упорядочивания бессмысленного многообразия реальности. Он высвечивает специфические аспекты предмета исследования и не имеет никакого нормативного значения. (Идеальные типы не имеют ничего общего с «идеалами» в нормативном смысле.) Например, идеальный тип «харизматическое королевство» описывает тип королевства, которое никогда не будет найдено в чистой виде в любом обществе. Это же относится к таким идеальнотиповым конструкциям, как «Ренессанс», «протестантская



этика», «дух капитализма»,  
«целерацио-нальное действие» и т.д.

---

--

1 Борьба за «ценностную нейтральность»  
является фактически борьбой за место  
«ценностных суждений» в науке  
(Werturteilsstreit).

-666-

Точка зрения Вебера на идеальные  
типы может быть понята в свете  
кантовской концепции категорий.  
Аналогично тому, как кантовские  
категории являются условиями  
любого возможного познания  
реальности, социологические  
идеальные типы Вебера выступают

своего рода сетями, которые, как предполагается, схватывают нечто в бесконечном многообразии реальности. Однако в противоположность категориям Канта, идеальные типы не вечны и не неизменны. Они конструируются исследователем и могут быть переделаны. Однако они должны быть логически непротиворечивыми и «адекватными» имеющемуся состоянию дел <sup>1</sup> .

## **Типы действия и формы легитимации**

Вебер строит свою социологию на четырех «чистых» типах действий

(идеальных типах).

1) Действие может быть рационально ориентированным по отношению к данной цели (целерациональное действие).

2) Действие может быть рационально ориентированным по отношению к некоторой абсолютной ценности (ценностно-рациональное действие).

3) Действие может быть вызвано определенными страстями или эмоциональными состояниями

агента (аффективное или эмоциональное действие).

4) Действие может определяться традициями и глубоко укорененными привычками (традиционное действие).

Действия первых двух типов рациональны. Термин «рациональное» указывает здесь на определенные критерии, которым не удовлетворяют последние два типа действий. А именно, первые два типа являются рациональными в том смысле, что они направлены на достижение сознательно и недвусмысленно сформулированной

цели и используют основанные на доступном знании средства, которые будут вести к реализации этой цели.

-----

Здесь Вебер сталкивается с серьезной эпистемологической проблемой. Мы уже видели, что для него эмпирическая реальность имеет почти аморфный характер (в этом он следует за Ницше и частично неокантианцами). Поэтому трудность состоит в том, как определить, адекватны или нет идеально-типовые понятия эмпирическому состоянию дел. У Вебера, по-видимому, отсутствуют любые опосредствующие формы между номиналистической сферой идеальных типов (Вебер придерживается номиналистической теории понятий) и «неосмысленной бесконечностью» эмпирического мира. Как говорит Ницше, если реальность с самого

начала осознается в качестве «бессмысленного многообразия», то не оказываются ли с необходимостью понятия и концептуальное познание «подделками» реальности. Вебер, можно сказать, не признает, что социальная реальность «почти всегда» истолкована и осмыслена социальными агентами до начала ее изучения исследователем.

-667-

Целевая рациональность может характеризоваться как инструментально-целевая рациональность (использование средств для достижения поставленной цели). Примером целерациональных действий являются проектирование и создание

Вернером фон Брауном (Wernher von Braun, 1912—1977) ракет, которыми нацисты разрушали Лондон и другие крупные города во время второй мировой войны. Другим примером целерациональных действий является успешная стратегия лечения болезни.

Второй тип действий рационален в том смысле, что определяется этическими или религиозными убеждениями действующего агента в том, что форма действия имеет абсолютное значение независимо от результата. Капитан, который погибает вместе со своим судном по соображениям «морской чести» или

«долга», действует согласно ценностной рациональности. Действия, которые основываются на «этике морального долга», будут в большинстве случаев ценностно-рациональными. Конкретные примеры показывают, что действие, являющееся для одного агента ценностно-рациональным, может быть «иррациональным» для другого. Обратим внимание, что здесь «рациональность» определяется на основе целей, ценностей и знаний действующего агента, а не на основе того, что ученый-социолог рассматривает в качестве



релевантных целей, ценностей и знаний.

Вебер не характеризует действия третьего типа как рациональные. Они являются прямым следствием эмоционального состояния действующего агента. Невротический тип действий, понимаемых как неконтролируемая реакция на необычный стимул, может быть назван аффективным. Действия такого типа находятся на границе между осмысленными действиями и бессмысленным поведением.

Четвертый тип действий охватывает все, что мы делаем почти

«бессознательно», благодаря  
обычаям и привычкам (или нормам),  
которые мы не осознаем. Этот тип  
действий также представляет  
поведение, которое часто выходит за  
границы так называемых  
«осмысленных» действий. (Наши  
традиционные действия  
приближаются к ценностно-  
ориентированным действиям, если  
мы осознаем их связи с тем, что  
«глубоко укоренено» в нас. Когда мы  
сознательно ведем себя  
традиционным образом, то наши  
действия являются ценностно-  
рациональными.)

Для Вебера смысл тесно переплетен с рациональностью. Осмысленные действия связаны с целевой и ценностной рациональностью. Традиционные и аффективные действия относятся к пограничным случаям. К крайнему проявлению относятся случаи бессмысленного поведения по типу стимул—реакция. Другой крайностью выступают рациональные, свободные и осмысленные действия. Отметим, что для веберовского замысла «понимающей социологии» базисным является представление о «рациональном действии».

Эти четыре типа действия позволяют более точно определить, что означают в развитии европейской культуры «рационализация» и «модернизация». Согласно Веберу, специфически западный «процесс рационализации» может быть описан как такое развитие, которое ведет к увеличению числа областей деятельности, характеризующихся целерациональными действиями. Действия внутри таких областей, как экономика, право и управление, близки к идеальному типу «целерационального действия». Если мы рассматриваем целевую рациональность как базисную

культурную ценность, то, следовательно, можем говорить о «прогессе» внутри каждой из этих областей, то есть о ее «рационализации» и «модернизации» в направлении возрастания степени целевой рациональности. Если, с другой стороны, мы расцениваем в качестве основной культурной ценности так называемую религиозную «этику братства», то должны, возможно неохотно, понимать, что в связи с секуляризацией мира этика братства постепенно утрачивает свое значение во все увеличивающемся числе областей действия. Такого рода

проблемы являются центральными для веберовского диагноза современности.

Веберовская теория действия также бросает свет на феномены, подобные бюрократизации. Современная общественная жизнь сопровождается ростом бюрократизации. Причиной этого есть потребность бизнеса и общества в целом в лучших расчетах и планировании. Наука становится частью административной системы и таким образом пронизывает общество как целое. Этот процесс придает действиям большую степень целевой рациональности. Соответственно, увеличивается

степень просчитываемой безопасности и уменьшается количество потерь по сравнению с поведением, состоящим из случайных и непредсказуемых действий. Следовательно, общество одновременно испытывает бюрократизацию, сциентизацию и возрастающую степень рационализации.

Для Вебера подобное развитие сочетает и отчуждение, и возрастание рациональности. Он не верит в качественные перемены в этой области. Возрастание демократизации сопровождается одновременным возрастанием

бюрократизации. Здесь мы наблюдаем явное расхождение между Вебером и Марксом. Вебер не может вообразить решающие изменения в структуре общества. Он утверждает, что социализм не приведет к качественному усовершенствованию, а отмена рыночной экономики означала бы довольно сильное укрепление бюрократизации.

-669-

Вебер разрабатывает три идеальных типа для описания легитимации государственной власти: традиционный, харизматический и



легальный. В ходе процесса бюрократизации меняется также и легитимация государства и, наоборот, изменения в формах легитимации ведут к бюрократизации. В относительно статичных и традиционных обществах власть государства никогда не ставится под вопрос. Государственная власть опирается на традицию. Но с ослаблением традиции (в результате сциентизации и модернизации) ослабляется и этот тип власти. Альтернативный вид легитимации (как идеальный тип) Вебер называет хармтой. Харизматическая власть

легитимируется на основе эмоциональных связей подданных и правителя как личности (см. аффективное действие). Таким лидерам повинуются из-за их личных качеств, а не на основе закона или традиции. «Вы слышали, что сказано древним... А Оговорю вам...» [Матф. 5:21—22]. Напротив, в современном обществе именно бюрократическая рационализация легитимирует государственную власть. То, что случается, является рациональным и справедливым. Действия государства рациональны и прозрачны. Например, судебный приговор не выносится на основе произвольной,

непредсказуемой прихоти, а базируется на неизменных, универсальных нормах. Таким образом Вебер рассуждает об источнике права (legal authority). Когда общество дистанцируется от этого идеального типа и приближается к харизматической власти, мы можем выдвинуть несколько интересных социально-научных гипотез. В этом смысле мы как бы «измеряем» реальность с помощью идеального типа.

Вопрос легитимации государственной власти является важным и потому, что Вебер рассматривает государство как

институт, который может легитимно использовать физическое насилие. Другими словами, его концепция государства охватывает средства, которыми *de facto* обладает современное государство, а не задачи или функции, которые оно должно иметь или не иметь (например, такие, как «подавление народа» или «быть кооперативным административным органом для всех членов общества»).

-670-

Четыре типа действий и три формы легитимации являются веберовскими обобщенными идеальными типами.

Они могут, в принципе, использоваться при анализе всех социальных форм, независимо от времени и места. Можно сказать, что обобщенные идеальные типы сконструированы в качестве моста между номотетическими и идиографическими науками (то есть науками, которые работают с универсальными законами, и науками, которые описывают отдельные неповторимые факты). Другие идеальные типы могут быть адаптированы к неповторимым историческим явлениям (к тому, что Риккерт называл «историческими индивидуальностями») — например,

к «протестантской этике», «Ренессансу» и т.п. С целью упрощения мы можем проводить различие между обобщающими социологическими идеальными типами и индивидуализирующими историческими идеальными типами (см. ниже).

## **Протестантизм и капитализм**

Рациональность и рационализация являются общими темами в историческо-социологических исследованиях Вебера. Опираясь на обширные эмпирические исследования, он пытается объяснить развитие на Западе особого вида

рациональности. Центральная проблема формулируется им так:

«Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны предполагать — в направлении, получившим универсальное значение»<sup>1</sup>.

Итак, Вебер ищет характерные социальные и культурные особенности Запада по сравнению с другими цивилизациями. Только на

Западе, отмечает он, возникла наука, которая оценивается сегодня как общезначимая для всех людей.

Эмпирическое знание, философская и теологическая мудрость существовали и в других культурах, особенно в Индии, Китае, Персии и Египте. Но там приобретенное знание было лишено математической основы, рациональных «доказательств», «экспериментов» и научных понятий.

-----

- 1 М.Вебер. Предварительные замечания. Перевод МЛевина. — В кн. М.Вебер. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 44. Предварительные замечания относятся ко всему тому издания: М.Weber.



Gesammelte Aufsdtze zur  
Religionsssoziologie. Vol. 1. Tьbingen, 1920.  
Это «предисловие» во многом является  
ключом к веберов-ской социологии.

-671-

Нечто подобное мы наблюдаем и в  
искусстве. Музыкальная культура  
имеется у всех народов, но только на  
Западе существует рациональная  
гармоническая музыка (контрапункт  
и аккордово-гармоническая  
фактура), оркестры и нотное письмо.  
В течение европейского Ренессанса  
рационализация внутри изящных  
искусств была связана с введением  
линейной и воздушной перспектив.

Только на Западе можно найти «государство» как политический институт, обладающий рационально разработанной и формальной «конституцией», рациональными и формальными законами. Только в западном культурном круге мы находим систематически подготовленных (вышколенных) экспертов и высокопоставленных специалистов-чиновников.

Это же применимо и к тому, что Вебер называет «самым могучим фактором нашей современной жизни», а именно к капитализму. Стремление к экономической выгоде

известно всем эпохам и всем нациям мира. Страстью к деньгам одержимы грабители, игроки и нищие. Но ни это стремление, ни эта страсть не тождественны капитализму. Только на Западе возникла рационально-капиталистическая система хозяйствования, основанная на (формально) свободном наемном труде. Современный западный капитализм зависит от исчисляемости решающих экономических факторов. В конечном счете, он стал возможным благодаря рационально обоснованной науке. Современный капитализм также испытывает

потребность в правовой системе и правительственной бюрократии, которые создают предсказуемое поле деятельности, основанное на праве и справедливости. В целом только Запад смог предложить такие условия деловой активности.

Почему такие процессы рационализации не развивались вне Запада? Или более конкретно: почему современный капитализм зародился именно в Европе?

Как и Маркс, Вебер утверждал, что капитализм является особым и основополагающим феноменом социальной жизни Запада. Но он не

разделяет марксово представление о том, что буржуазия проиграет классовую борьбу и что капитализм будет заменен качественно новым способом производства (социализмом). Полушутя, Вебер называет себя «классово сознательным буржуа». Согласно Веберу, «буржуа» персонифицируют уникальный тип действий, целерациональные действия, которые в обозримом будущем будут пронизывать все общества. Тогда возникает решающий вопрос. Почему этот тип действия особенно превалирует в западной части мира?

Мы видели, что Вебер указывает на несколько внешних условий возникновения капитализма на Западе (наука, юриспруденция и т.д.). Но он также интересуется и тем, что мы могли бы назвать «внутренними причинами». Это те причины, которые связаны со способностью человека развиваться и его предрасположенностью к определенным формам «практически-рационального образа жизни». Вебер подчеркивает, не очень отличаясь в этом отношении от Фрейда, что, когда такому образу жизни противодействуют психологические запреты, развитие

рационально капиталистической деловой активности сталкивается с сильной внутренней оппозицией'. Подобные проблемы сопровождают процессы индустриализации во всех странах. В Протестантской этике и духе капитализма (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904) Вебер пытается понять, какие специфические факторы во время и после Реформации разрушили эти запреты и сделали возможным возникновение современного общества.

При ответе на вопрос: какие психологические запреты блокируют буржуазный образ жизни? -- полезны

введенные Вебером типы действий. Определенные этико-религиозные ценности, аффективные установки и глубоко укорененные привычки «запрещают» современный, практически-рациональный образ жизни (целевую рациональность). Вебер говорит, что этика каждой эпохи встроена в определенные образцы действия и может функционировать как внутренняя помеха становлению экономически-рационального образа жизни. (Из теории Фрейда мы знаем, что этика определенной культуры или эпохи в некотором смысле управляет человеком изнутри, через супер-эго).



Радикальная перемена в этических представлениях о долге, как следствие теологических и этических преобразований в течение Реформации, разбивает эти запреты и делает возможной этику, которая легитимирует новый рациональный образ жизни. Согласно Веберу, протестантская этика по теологическим соображениям обосновывает ранее неизвестную этику труда и новую рациональную жизненную установку. Более того, такие этика и рациональная установка даже рассматриваются по религиозным причинам в качестве морально обязательных. Именно это

и сделало возможным дух  
капитализма.

-----

1 М. Вебер. Протестантская этика и дух  
капитализма. Перевод М. Левина. — В кн.  
М. Вебер. Избранные произведения. — М.,  
1990. — С- 61—70.

-673-

Согласно Веберу, решающими здесь  
являются практически-  
психологические следствия  
теологических доктрин Реформации.  
Так как систематическая работа  
приобрела религиозное значение для  
протестантов и кальвинистов, то она  
стала для них «призванием». В итоге  
были разрушены запреты, которые

ранее в традиционном обществе  
сковывали усилия человека по  
поиску прибыли. Экономический  
успех индивида стал  
интерпретироваться как знак его  
принадлежности к «избранным».  
Отрицательное отношение к «плоти»  
и всем «чувствам» ограничивало  
потребление и вело к накоплению  
капитала. Таким образом,  
протестантизм создал то, что Вебер  
называет «мирской аскезой»  
(*innerweltliche Askese*). Мирская  
аскеза порождает новую структуру  
личности. Мы имеем внутреннюю  
рационализацию личности, которая  
ориентирует ее на труд и

систематический самоконтроль. На следующем этапе внутренняя рационализация поддерживается внешней рационализацией экономической жизни.

В течение этого процесса действующие агенты не обязательно осознают, что закладывают внутреннюю или интеллектуальную основу буржуазного образа жизни и, следовательно, современного капитализма. Вебер не утверждает, что в намерения Лютера и Кальвина входило создание интеллектуальных условий для возникновения капитализма. Не развивалась с этой целью и капиталистическая этика.

Вебер говорит, что появление на Западе капитализма было непреднамеренным результатом этико-религиозных способов действия, разработанных в протестантских сектах. Буржуазный образ жизни и капиталистический дух возникают как бы за спиной действующего агента.

Теория Вебера находится в центре интенсивных дискуссий на протяжении всего двадцатого столетия. Многие видели в ней основную альтернативу марксистской концепции связи между базисом (экономикой) и надстройкой (идеологией и

религией). В этом контексте важно осознавать то, чего Вебер не говорит. Он не утверждает, что протестантская этика является необходимым и достаточным условием зарождения капитализма, но опровергает «монокаузальные модели объяснения» и подчеркивает, что существовало много причин возникновения западного капитализма. Таким образом, «протестантская этика» является необходимым, но не достаточным условием возникновения капитализма.

Веберовский диагноз современности: свобода и «железная

клетка»

-674-

Подобно Ницше, Вебер во многом порывает с верой Просвещения в прогресс. Веберовская концепция современности и будущего находится под влиянием ницшеанского пессимистического диагноза.

Рационализация деловой активности привела к удивительному экономическому росту, но и создала то, что Вебер называет «железной клеткой» («стальным панцирем») капитализма, которая с механистической машинной силой неодолимо устанавливает рамки

нашей жизни<sup>1</sup>. Все «постулаты братства» неизбежно терпят крушение в «безжизненной рациональности» экономического мира<sup>2</sup>. Развитие современной науки обеспечивает нам фантастическое понимание естественных процессов, которое, однако, ведет к окончательной «демистификации мира» (Entzauberung der Welt—расколдовывание мира). По мере того как наука освобождает мир от религиозно-метафизического «содержания», возрастает наша экзистенциальная потребность в смысле. Но она, подчеркивает Вебер, не может быть удовлетворена наукой:



«Судьба культурной эпохи, «вкусившей» плод от древа познания, состоит в необходимости понимания, что смысл мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания и, следовательно, высшие идеалы, наиболее нас волнующие, во все времена находят свое выражение лишь в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас»<sup>1</sup> .

Научная рационализация ведет к тому, что Вебер называет «утратой смысла и внутренней потребности» (Sinnverlust und innere Not). В своем

диагнозе современности он, таким образом, сталкивается с проблемами «бессмысленности». В сфере ценностей идет борьба всех против всех. Результат этой борьбы не может быть предрешен рациональными аргументами и критериями. Подобно экзистенциальным философам (Сартр и др.), Вебер утверждает, что мы должны делать выбор в этой борьбе, который, однако, никогда не может быть рационально обоснован. В этом состоит так называемый децизионизм Вебера.

-----

-----

1 М.Вебер, Избранные произведения. — М, 1990. — С. 206. 1 M.Weber, The Theory of

Social and Economic Organization.

Translated by A.Henderson and T.Parsons. —  
New York, 1947. — P, 456.

2 «Объективность» социально-научного и  
социально-политического познания. — С.  
352-353.

-675-

Согласно предпосылкам самого  
Вебера, иррациональный  
децизионизм в сфере этико-  
политических вопросов во многом  
является неудовлетворительным. Как  
мы видели, Вебер подчеркивает, что  
определенные фундаментальные  
ценности являются  
конститутивными для научной  
деятельности в целом. Истина и

общезначимость носят основополагающий характер для любого исследования, независимо от того, какую область выбирает исследователь, исходя из собственных или присущих его эпохе ценностных представлений. Не имеет ли это место и при обсуждении этико-политических вопросов? Придерживаясь одних ценностей и отвергая другие, разве мы не предполагаем, что утверждаемое нами является истинным и общезначимым? По крайней мере, как подчеркивает Вебер, мы связаны «нормами нашего мышления». В дальнейшем мы

увидим, что такие возражения против «децизиониз-ма» и «этического релятивизма/ субъективизма» в духе Вебера выдвигают немецкие философы Апель и Хабермас.

Мы указали, что Вебер оценивал рост рациональности и бюрократизации как угрозу человеческой свободе. Единственную политическую альтернативу этому процессу он видел в харизматической «вождистской демократии» (Führerdemokratie), то есть в харизматическом «вожде», который сможет придать развитию общества новое направление. (В

свете истории XX века этот тезис вызывает неприятные ассоциации). После первой мировой войны Вебер выразил свой пессимизм в следующем видении будущего:

«Не цветение лета предстоит нам, но сначала полярная ночь ледяной мглы и суровости, какая бы по внешней видимости группа не победила. Ибо там, где ничего нет, там право свое утерял не только кайзер, но и пролетарий»<sup>1</sup>.

Только обладая героическим отношением к жизни, современный человек, согласно Веберу, может научиться воспринимать мир и прозу жизни такими, какими они в

действительности есть <sup>2</sup> . В моральном плане Вебер напоминает своего современника Фрейда. Центром их мрачного морального видения является не новое общество, а новый индивид. Этот индивид не испытывает ностальгии по утраченному «золотому веку» и не надеется обрести в близком или отдаленном будущем «тысячелетнее царство». Но он обладает болезненно приобретенной и честной точкой зрения на мир и способен стоически воспринимать жизненные реальности.

-----

-----

- <sup>1</sup> М.Вебер. Политика как призвание и профессия. Перевод А.Филиппова и П.Гайденко. — В кн. М.Вебер. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 705.
- <sup>2</sup> Там же. — С. 706.

-676-

## **Парсонс — действие и функция**

Североамериканец Толкотт Парсонс (Talcott Parsons, 1902— 1979) является последним крупным представителем «классической» социологии. С конца 1930-х гг. он пытался развить общую социологическую теорию («концептуальный аппарат»), которая могла бы быть использована



для описания различных социальных феноменов. Во многом эта сложная и многосторонняя теория является «великим» синтезом (a grand synthesis) классической социологии, фрейдизма и современной теории систем. В своих поздних работах Парсонс пытался реабилитировать теорию всеобщих особенностей общественного развития. В ней центральное место занимают понятия модернизации и дифференциации.

Уже в своей первой крупной работе Структура социального действия (The Structure of Social Action, 1937) Парсонс утверждал, что такие

классические социологические мыслители, как Дюркгейм, Вебер и Парето конвергируют в направлении одной общей теоретической позиции. Парсонс пробует сформулировать эту общую цель в виде волюнтаристской теории действия. Помимо прочего, понятие действия предполагает, что действующий агент должен поступать согласно средствам и цели. Вместе с тем действие (приобретает направленность только на основании надындивидуальных норм и ценностей. Строго говоря, именно связанная совокупность ценностей делает возможными

взаимодействие и общество<sup>1</sup> И так, в социологии Парсонса очень важной становится сфера культуры, Одновременно его теория действия является волюнтаристской, так как мы можем говорить о действии только тогда, когда индивид в состоянии свободно выбирать между альтернативными средствами и целями (ср. с различием между действием и событием). Эта ранняя теория действия была позже включена в рамки/так называемого «структурно-функционального» подхода в социологии.

Можно сказать, что парсонсовская теория действия представляет собой

критику утилитаризма. Последний не принимает во внимание нормативные ограничения на цели, которые ставят перед собой различные индивиды, и на выбор средств их достижения. Ведь согласно утилитаризму, главным является лишь эффективность средств. В противоположность утилитаристам Парсонс утверждает, что общие ценности и нормы ограничивают и координируют действия индивида.

-677-

В фундаментальной работе К общей теории действия (Towards a General

Theory of Action, 1951) Парсонс стремится раскрыть различные виды наших установок по отношению к окружающему миру. Во-первых, мы можем относиться к объектам и людям рациональным, когнитивным образом (познавательная или когнитивная установка). Во-вторых, у нас может быть эмоциональная связь с явлениями (катектическая установка). В-третьих, мы можем оценивать различные варианты действия по достижению поставленной нами цели (оценочная установка). Оценочный подход становится особенно важным, когда

мы сталкиваемся с различными альтернативами и их следствиями.

Парсонсовская теория действия подразумевает, что мы всегда совершаем выбор между различными альтернативами, которые предстают перед нами как последовательности дихотомий. Итак, типовая переменная действия (patterns variable of action), значения которой мы должны выбирать, имеет вид дихотомии. Выбор ее значения определяется смыслом ситуации, в которой мы находимся. Парсонс оперирует пятью дихотомиями.

## Эмоции — эмоциональная нейтральность <sup>1</sup>

Например, выполняя свои профессиональные обязанности, преподаватель должен выбрать нормативный образец поведения, который предписывает ему эмоциональную нейтральность. Он не должен относиться к студенту эмоционально. Это же относится и к таким профессиональным ролям, как судья, психолог и т.д. С другой стороны, роль отца или матери подразумевает эмоциональное участие. В связи с этим возникает интересный вопрос: не порождает ли

модернизация (рационализация и дифференциация) нормативный образец поведения, при котором увеличивается количество эмоционально нейтральных связей (см. различие Теннисом мощности и общества)\*? В то время как работа и профессиональная деятельность большинства людей являются или должны быть эмоционально нейтральными (см. дебаты о «сексуальных домогательствах» на рабочих местах), частная жизнь становится сферой эмоциональных действий (слезы, нежности и т.д.). Обычно семья выполняла функцию катарсиса. Однако в наши дни



происходит ослабление  
эмоциональной функции семьи. В  
этом, возможно, заключается причина,  
почему в наши дни создана нова

-----

1 Название этой лары ценностных установок  
(ориентации) на русский язык иногда  
переводится "аффективность —  
нейтральность". — В.К.

-678-

специализированная (и дорогая)  
сфера услуг по «воспитанию  
чуткости» (sensitivity-courses) для  
бизнесменов, нуждающихся в  
понимании своих собственных  
чувств и чувств других людей.

## Универсализм — партикуляризм

Должны ли феномены в сфере действия оцениваться на основе каких-либо универсальных правил (ср. с кантовским категорическим императивом) или на основе более частных ситуативных моментов? В современном обществе мы подчеркиваем важность, например профессиональной компетентности, а не семейных отношений, этнического происхождения и т.д. Согласно Парсонсу, здесь мы делаем оценки на основе общих правил. В этой связи возникает вопрос, не ведет ли модернизация к увеличению

числа явлений, которые оцениваются на основе универсальных, а не частных правил (ср. с принципом «равенства перед законом»)?

## **Ориентация на себя — ориентация на коллектив**

Существует выбор между заботой о себе и заботой о других. Позволяет ли нормативный тип действия использовать действующему человеку ситуацию в его собственных целях или он должен прежде всего думать о коллективе? Биржевой спекулянт например, должен, согласно своей роли, действовать во имя собственных

интересов или интересов компании. В то же время доктор и психолог должны прежде всего заботиться об интересах пациента. Следуя Дюркгейму, мы могли бы сказать, что ориентация на себя (эго-ориентация) впервые становится возможной с историческим возникновением «индивида» и характерна для общества, основанного на «органической солидарности» (термин Дюркгейма для обозначения дифференциации в традиционных обществах). Коллективная ориентация, или альтруизм, является с такой точки зрения характерной для общества, основанного на

«механической солидарности» (термин Дюркгейма для обозначения дифференциации в современных обществах). Снова возникает вопрос: влечет ли модернизация появление нормативного образца поведения, который отдает приоритет эго-ориентации перед ориентацией на коллектив (ср., например, с дебатами о возрастании в последнее время материального эгоизма и об упадке после второй мировой войны коллективной солидарности).

-679-

**Предопределенное — достигнутое**

Эта типовая переменная действия основана на проводимом американским антропологом Ральфом Линтоном (Ralph Linton, 1893— 1953) различии между имманентно присущими индивиду и приобретенными им самим социальными характеристиками, как основе его социального статуса. Должны ли мы, например, отдавать приоритет таким характеристикам, как пол, возраст и групповая принадлежность, или же личным достижениям индивида? Мы часто полагаем, что процесс модернизации приводит (или «должен» приводить) к тому, что первостепенное значение

должны иметь реализованные характеристики («таланту должна быть открыта дорога»). Например, теперь многие профессии не являются доступными исключительно для аристократии или особой касты (например, «военной», «купеческой» и т.д.). С другой стороны, сейчас наблюдается тенденция делать особый упор на половую принадлежность (например, введение «квот для женщин»). Однако приписывание индивиду особых характеристик на основании его пола может иметь неоднозначные следствия. «Она всего лишь девушка, поэтому...» «Конечно, он хороший

парень, но...».

## **Специфичность — диффузия**

Эта дихотомия заключается в различии между односторонним/специфическим и многосторонним/диффузным отношением к явлению. Здесь нормативный тип действия может предписывать либо ограничение одним специфическим аспектом явления (ср. с бюрократической казуистикой), либо расширение отношения к нему до более всестороннего контекста (ср. с педагогическими воззрениями на



современного преподавателя как защитника, друга, советника и т.д.). На социальном уровне модернизация, по-видимому, порождает все более специфические отношения. Но налицо и другая тенденция, выраженная в требовании, чтобы бюрократ принимал во внимание «личностные факторы и обстоятельства» и изучал дело со всех сторон. Конечно, «диффузность» является характеристикой сферы общности (Gemeinschaft), присутствующей в современном обществе, примером чего служат отношения между родителями и детьми.

Мы можем сказать, что во многом парсонсовские типовые переменные действия представляют попытку объединения ряда основных концепций классической социологии: тённисовских понятий общности и общества, веберовских типов действия и дюркгеймовского различия механической и органической солидарности. Эти базисные понятия сообщают нам, что социальные роли «предрасполагают» к выбору отвечающего им значения типовой пережею. Одна профессиональная роль требует,

чтобы мы выбрали ориентацию на себя; другая — ориентацию на коллектив; По отношению к своим детям мать например, должна выбрать эмоциональность, диффузность, партикуляризм, predetermined принадлежность и коллективную ориентацию. Если она выступает в роли учителя, то должна, соответственно, выбрать другие значения этих типовых дихотомических переменных.

Важно отметить, что с помощью типовых переменных мы можем и ценностной структурах общества. Используя типовые переменные, Парсонс очерчивает несколько

социальных структур. Например, современные индустриальные общества характеризуются универсалистскими образцами поведения, ориентированного на достижение результата. Другие образцы характеризуют предшествующие современности общества. Таким образом, типовые переменные действия составляют часть парсонсовской теории рационализации и дифференциации.

Разными способами Парсонс стремится показать, что «социальные системы» сталкиваются с так называемыми системными проблемами. При этом он соединяет

свои базисные понятия с некоторыми биологическими представлениями. Так, социальная система обладает механизмами, которые поддерживают ее равновесие в случае изменений в окружающей среде (ср. с принципом гомеостазиса). Здесь мы находим начало функционалистской модели объяснения. Функция некоторых общественных механизмов заключается в поддержании равновесия социальной системы. Например, дифференциация ролей может пониматься как попытка разрешить «системные проблемы» на микроуровне. На макроуровне также

имеется соответствующая функциональная дифференциация (культура, политика и экономика как подсистемы). Итак, общество обладает подсистемами, которые обеспечивают решение проблем адаптации к природе, проблем социальной и нормативной интеграции и т.д. Если общество концентрируется исключительно на инструментальных вопросах, то страдают «общественные ценности» (value-community) (для Парсонса важной оказывается культура: школы, университеты, учреждения искусства и т.д.).

В более поздних работах Парсонс попытался реабилитировать теорию универсальных особенностей социальной эволюции (эволюционных универсалий). Развитие социальной стратификации и различных форм дифференциации является необходимым, например для увеличения долговременной способности общества к адаптации. Общество также должно быть способно к легитимации различных форм неравенства. Эффективное управление предполагает развитие бюрократии. Политическая демократия важна для способности общества к солидарности. В этом

заключается попытка Парсонса  
развить веберовскую теорию  
рационализации.

Парсонсовская социология может  
также рассматриваться как  
серьезный ответ на то, что он  
называет «парадоксом Гоббса».  
Каким образом возможно  
возникновение общества на основе  
принципов гоббсовской теории  
естественного состояния? Как мы  
можем, учитывая имеющийся  
дефицит ресурсов, избежать  
всеобщей борьбы всех против всех?  
Парсонс утверждает, что хорошо  
упорядоченное общество может быть  
реализовано только тогда, когда



существует  
институционализируемая система  
норм, регулирующая отношения  
между индивидами  
(«институционализация общих  
норм»). Очень важным для  
возникновения общественной  
стабильности является нормативный  
элемент. Но как мы можем избежать  
того, чтобы такое общество не стало  
слишком «замкнутым», например  
неприемлемым, полностью  
зарегулированным, фашистским  
«новым порядком»? Здесь мы снова  
должны обратиться к типовым  
переменным действия (универсализм  
— партикуляризм и т.д.). Однако

Парсонс не разъясняет, как можно обосновать универсальные ценности. Эта проблема находится в центре учения Хабермаса (см. Гл. 30).

-682-

## **Глава 28.**

# **НОВЫЕ УСПЕХИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ**

### **Эйнштейн и современная физика**

В XX веке в научном сообществе произошли серьезнейшие изменения. Существенно увеличилось количество активных исследователей и расширился спектр

разрабатываемых тем и направлений. Эта экспансия затронула все области исследования, но особенно различные естественные науки и их технические приложения. Гражданские и военные отрасли индустрии стали существенно зависеть от уровня развития многих сфер естественно-научного исследования.

Мы дадим только краткий обзор развития современной физики, уделяя особое внимание тем моментам, которые породили новые философские проблемы.

В качестве исходного пункта обратимся к галилеево-ньютоновской физике. Она являлась основой механистической картины мира, утверждавшей, что все природные явления подчиняются строгим причинным связям. Кроме того, для этой картины мира было характерно определенное понимание эпистемологической ситуации, а именно: считалось, что субъект наблюдает объект таким, каков он есть с присущими ему так называемыми первичными свойствами, то есть весом, длиной, высотой и т.д. (Тогда как так называемые вторичные свойства не

принадлежат объекту, но возникают в субъекте, когда он воспринимает чувственные впечатления). Такую эпистемологию часто называют «реализмом», ибо она утверждает, что мы наблюдаем то, что «реально существует». Она критиковалась эмпирицистами от Беркли до Юма, а также Кантом.

-683-

Огрубление можно сказать, что наряду с переходом от классической к современной физике произошла и эпистемологическая трансформация. До нее ученые в основном полагали, во-первых, что исследователь

познает естественные процессы, как они существуют. Во-вторых, они считали, что природа может быть понята согласно принципам, которые обнаруживаются в связанных с техникой явлениях, таких как равновесие тел. падение шаров и т.д. После эпистемологической трансформации современной физики естественные события предстали как продукт функционирования нашего современного оборудования, предназначенного для экспериментов и наблюдений. Этот продукт столь зависим от используемой сейчас техники и достигнутого уровня технологического мастерства, что

ставит под сомнение «реалистическую» предпосылку. Ученые начали систематически применять математические модели для понимания наблюдений. При этом некоторые из физиков отказались от предположения, что наблюдаемое существует независимо от понятий и приборов, используемых ими для измерения и наблюдения.

Указанный момент неизбежного влияния «субъективных» факторов на «объект» затрагивает и наш способ определения понятий. В геометрии Евклида имелась только одна прямая линия между двумя точками. Однако

когда понятие прямой линии определяется операционально, то есть при помощи проводимых нами измерений и использования в них световых лучей, то определение прямой линии зависит от совокупности применяемых нами операций. Тогда соответственно различным наборам операций мы имеем операционально различные определения прямой линии. Поэтому с операциональной точки зрения, в принципе, между двумя точками можно провести несколько «прямых линий».

Важным следствием рассматриваемой



эпистемологической трансформации является то, что мы как исследователи, с нашим оборудованием и нашими операциональными определениями, помогаем конституировать исследуемый нами объект.

В этом плане Кант был прав! Но эпистемологическая трансформация также свидетельствует и против кантовской точки зрения. Ведь он считал, что геометрия Евклида является истинной и что способы конституирования объектов неизменны. Однако в современной физике существует, в принципе, несколько различных

операциональных подходов, то есть разных операциональных способов конституирования объектов.

-684-

Решающими для становления современной физики оказались исследования атома. В 1911 г. Эрнест Резерфорд (Ernest Rutherford, 1871 — 1937) доказал, что атом состоит из ядра и вращающихся вокруг него электронов. Один из учеников Резерфорда, датский физик Нильс Бор (Niels Bohr, 1885—1963) развил эту модель. Согласно боровской модели атомов, электроны вращаются по разным орбитам. Они

излучают энергию, переходя с более дальней на более близкую к ядру орбиту, и поглощают ее при переходах в обратном направлении. При этом энергия может испускаться и поглощаться только дискретными порциями — квантами. Дальнейшие теоретические и экспериментальные исследования привели к пониманию того, что электроны обладают одновременно свойствами и частиц и волн. Некоторые физики полагают, что причина этого в том, что объект исследования формируется нашими понятиями и методами. При одних экспериментальных условиях электроны предстают как волны, а

при других — как частицы. Говоря словами Бора, свойство быть частицей и свойство быть волной являются взаимодополнительными. Это означает, что описание результатов эксперимента необходимо должно включать и ссылку на экспериментальные условия его проведения.

Вернер Гейзенберг (Werner Heisenberg, 1901—1976), работавший в институте Бора в 1920-х гг., обратил внимание на аналогичное важное эпистемологическое обстоятельство. На микроуровне всегда сказывается влияние условий наблюдения и измерения на исследуемый объект. В

результате влияния мы не в состоянии одновременно измерять сколь угодно точно его импульс и пространственное положение (а также энергию и временной интервал). Когда мы находим точную пространственную локализацию частицы, то не можем точно определить ее импульс, а когда точно измеряем импульс, то не можем определить пространственную локализацию частицы. В этом и заключается содержательно суть так называемого соотношения неопределенностей, которое вместе с дискретными квантовыми скачками привело ряд ученых к

статистической точке зрения на причинность (иногда называемую индетерминизмом). Согласно этой точке зрения, в отличие от классической физики причина в квантовой физике ищется не для каждого отдельного события, а только для некоторого их статистически значимого количества.

-685-

Точно так же, как при своем возникновении классическая физика вызвала к жизни всесторонние философские дискуссии (от эмпирицистов и рационалистов до

Канта), современная физика породила интенсивные философские споры. Во многом в результате попыток осмысления квантовой и релятивистской физики возник логический позитивизм, являвшийся доминирующей школой философии науки между двумя мировыми войнами. Кроме того, многие ведущие естествоиспытатели лично занимались связанными с новой физикой философскими вопросами. Это относится к Гейзенбергу, Бору, Эйнштейну и др.

Современная физика создавалась усилиями большого сообщества исследователей из многих стран.

Если кого-то из них и следует выделить, то прежде всего Эйнштейна.

**Жизнь** . Альберт Эйнштейн (Albert Einstein, 1879—1955) родился в еврейской семье в Германии. После пребывания в Швейцарии он стал в 1914 г. профессором и руководителем института физики кайзера Вильгельма в Берлине, где работал до 1932г., когда уехал из Германии в связи с приходом к власти нацистов. (Он обосновался в Принстонском университете в США.) В 1905 г. Эйнштейн создал так называемую специальную теорию относительности, в 1916 г. —



общую теорию относительности, а в 1921 г. получил Нобелевскую премию по физике (но не за работы по теории относительности, а по квантовой механике).

Эйнштейн был пацифистом и критически относился к Германии времен первой мировой войны. Был сторонником индивидуальной свободы и мирного международного сотрудничества (Лиги Наций). Очень рано понял, что нацизм представляет главную угрозу человечеству и должен быть остановлен даже путем использования ядерного оружия. На раннем этапе второй мировой войны он пришел к выводу, что физика в

состоянии создать атомное оружие, и обратился к президенту США Франклину Рузвельту (Franklin Delano Roosevelt, 1882—1945} с предложением начать разработку такого оружия. Сам Эйнштейн не участвовал в создании атомной бомбы. После войны он выступал против совершенствования и испытаний ядерного оружия и предпринимал усилия для объединения других физиков-атомщиков в борьбе против ядерного вооружения.

Эйнштейн помог основать Еврейский университет в Иерусалиме, но отказался переехать

туда, а в 1952г. отверг предложение стать президентом Израиля.

Эйнштейн с его еврейским воспитанием был религиозным человеком, однако не верил в персонифицированного Бога. Для Эйнштейна божественное заключалось в законах физики (параллель со Спинозой?). На протяжении всей творческой жизни он проявлял интерес к философским аспектам физики.

Эйнштейновские теории относительности предлагают новую интерпретацию понятий пространства и времени.

Специальная теория относительности начинается с равномерного движения по прямой линии и объясняет, почему наблюдатели, которые движутся равномерно и прямолинейно относительно друг друга, придут к одним и тем же инвариантным формулировкам физических законов. Общая теория относительности начинается с ускоренного движения и описывает тяготение как свойство четырехмерного «пространства-времени».

Результаты наших измерений зависят от наших измерительных устройств.

Так, если мы измеряем с помощью резиновой ленты, то результат будет зависеть от того, как сильно мы ее растянули. Но даже железный стержень несколько изменит свою длину с изменением температуры.

-686-

Эйнштейн оперировал понятиями типа «сокращение длины» и «замедление времени». Так, когда стержень измеряется наблюдателем, перемещающимся относительно стержня, то его измеренная длина будет меньше по сравнению с той, которую получит наблюдатель, находящийся в покое относительно

стержня. Интервал времени между двумя событиями будет меньше, когда он измеряется наблюдателем, покоящимся относительно этих событий, чем когда измерения проводятся наблюдателем, движущимся относительно этих событий. Другими словами, при измерении из движущейся системы отсчета длина стержня оказывается короче, а интервал между событиями оказывается больше, чем в покоящейся относительно их системе! Эти следствия специальной теории относительности были экспериментально подтверждены следующим образом. Было

обнаружено, что нестабильные элементарные частицы имеют большее время полураспада, когда они находятся в движении (скорость которого близка скорости света), чем когда они покоятся относительно Земли. Такой эффект очень мал при медленной скорости, но становится существенным, когда скорость движения частицы приближается к скорости света. Более того, согласно специальной теории относительности, не имеет места классический закон сложения скоростей. Если человек перемещается в вагоне по движению поезда со скоростью в 10 км/час ( $v$ ),

а сам поезд движется 90 км/час (и), то, согласно классической физике, скорость человека относительно земли должна быть равна  $(10 + 90)$  км/час  $(v + u)$ . Но согласно специальной теории относительности, скорость человека относительно земли будет равна

$$v + u \text{ или } 10 + 90 .$$

$$1 + \frac{v+u}{c}$$

$$1 + \frac{10 + 90}{c}$$

$$c^2 c^1$$

Здесь  $c = 300\,000$  км/час — скорость света. Этот результат противоречит классической физике, в которой



скорость является аддитивной физической величиной.

Даже бесконечное увеличение приложенной к телу силы не сможет заставить его превзойти скорость света, которая является максимально возможной в природе, то есть физической константой. Однако масса тела не является постоянной и при изменении его скорости изменяется согласно формуле:

$$m = m_0 \gamma.$$

Здесь  $m_0$  — масса покоя и  $\gamma$  (гамма) равна :

$$\gamma = 1 / (1 - v^2 / c^2)^{1/2}$$

При приближении скорости тела к  $c$  (скорости света) значение массы стремится к бесконечности.

Физически это означает, что ни одно тело не может двигаться со скоростью, превышающей скорость света. (Когда скорость тела  $v$  приближается к скорости света  $c$ , то  $(1 - v^2 / c^2)$  устремляется к нулю.

Гамма является дробью, числитель которой равен 1, а знаменатель

является корнем из числа, стремящегося к нулю. Поэтому гамма ( $\gamma$ ) и, таким образом, масса устремляются к бесконечности, когда  $v$  приближается к  $c$ .)

Это опять говорит о том, что скорость света не может быть превзойдена. Некоторые философы (Hans Blumenberg) усмотрели в этом факте фундаментальное ограничение человеческого познания. Мы никогда не будем способны проверить наши гипотезы относительно вселенной, так как ее пространственные параметры настолько огромны, что потребуются миллиарды световых лет прежде, чем «мы» получим ответ.

Но к этому времени нас давно уже не будет, и ответ потеряет для «нас» всякое значение! Мы останемся, следовательно, всегда в неведении относительно вопросов о крупномасштабной структуре вселенной.

Эйнштейн также установил, что масса связана с энергией следующей формулой:

$$E = mc^2$$

Световые волны обладают энергией и, как следует из этой формулы, массой движения. Благодаря этой массе они притягиваются к другим

центрам масс, и траектории их движения искривляются. Если прямую линию определить как траекторию движения светового луча, то в пространстве, где есть центры масс, между любыми двумя его точками можно провести более чем одну прямые линии. Это «искривленное» пространство описывается с помощью неевклидовой геометрии.

Общая теория относительности утверждает, что скорость массивного тела, на которое воздействуют гравитационные силы, может быть понята как геометрическое свойство пространственно-временного

континуума. При этом не существует способа отличить ситуацию равномерного ускорения тела от ситуации его движения в гравитационном поле. Общая теория относительности предсказывает ряд наблюдаемых эффектов и их величину. Наиболее известный из них связан с измерением отклонения исходящего от звезды луча света при его прохождении рядом с поверхностью Солнца во время солнечного затмения (1919 г.). Ряд других успешных подтверждений общей теории относительности был получен в 60-х гг. XX столетия.

Современная физика требует интеграции теоретических и экспериментальных исследований. Сегодня для проведения эксперимента удержание требует многомиллионных затрат. Тем самым технология, экономика и управление превращаются в интегрированные факторы научного исследования. Междисциплинарное сотрудничество и политика управления исследованиями (research-political management) становятся необходимыми и порождают много дополнительных проблем.

Сегодня физика является существенной частью современного общества, которое все в большей степени пронизывается научными концепциями, наукоемкими изделиями и решениями. Никогда прежде человечество не знало и не умело так много, как в наши дни. В то же время мы живем под страхом неисчислимых угроз, порождаемых возможностью военной катастрофы и экологических кризисов, материальной несправедливостью и распадом общественных институтов. Как мы можем теоретически и практически улучшить наше понимание этой ситуации?



# **Разнообразие наук и технологический прогресс — междисциплинарные и практические проблемы сциентизации**

В Новое время отношение человека к природе характеризовалось ростом его научного и технологического доминирования. В этом процессе природа осознавалась как неисчерпаемый источник ресурсов для воплощения человеческих целей. Никто практически не отвечал за свои действия по отношению к природе. Каждый был волен использовать природу для

реализации своих собственных интересов, по крайней мере в той степени, в какой это не нарушало права собственности других людей или права в общем (например, не вело к загрязнению чужих участков земли или воздуха).

-689-

В основе этого отношения лежит предположение о том, что природа сама о себе позаботится. Но постепенно выявилась его несостоятельность, и в наши дни технологическое господство человека над природой породило ситуацию, характеризуемую

постоянными сложными кризисами. В особенности они проявляются в следствиях человеческих действий, часто непредвиденных и негативных как для природы, так и для общества. Ключевыми словами здесь являются энергетический кризис и загрязнение окружающей среды, не контролируемое развитие городов, угроза вымирания животных и растительных видов. Со всем этим сочетаются отчуждение и сверхпотребление, чрезмерная нагрузка на политико-экономические системы и накопленный цивилизацией потенциал средств массового

уничтожения. Становятся все более очевидными хрупкость и ранимость экологических условий жизни. В результате мы приходим к пониманию того, что более осторожное и бережное взаимодействие с природой является необходимым условием сохранения жизни на Земле.

Сложившаяся и углубляющаяся кризисная ситуация указывает не только на наличие пределов в природе. Растет также понимание того, что существуют внутренние ограничения на чисто инструментальную рациональность и практику.

Ниже мы рассмотрим некоторые междисциплинарные и практические проблемы, вытекающие из такой инструментальной сциентизации. Вначале остановимся на ограниченности использования в современной технологии анализа, основанного на расчете соотношения затрат и прибылей (cost-benefit analysis), или, говоря по-другому, на связи между так называемой децизионистско-теоретической рациональностью и этическими соображениями. В дальнейшем мы будем говорить о междисциплинарной и рефлексивной рациональности, которая выходит за

границы указанных ограничений. В заключение мы кратко обрисуем, что могло бы стать основой более позитивного отношения к природе.

Мы остановимся на философских, а не эмпирических (социологических) аспектах рассматриваемых проблем, то есть мы будем обсуждать их с точки зрения того, что было бы рациональным (и этическим), и не будем касаться связанных с ними политических и экономических конфликтов, столкновений интересов, а также других фактических условий.

Нормативная теория принятия решений описывает ситуации принятия решений, в которых мы можем выбирать между альтернативами (вариантами), имеющими различные, более или менее вероятные следствия.

Согласно этой теории, совершающий выбор субъект рационален, если он выбирает ту из альтернатив, которая имеет наибольшую сумму арифметических произведений значений, характеризующих вероятность и ценность следствий его выбора. Ниже мы проиллюстрируем сказанное на конкретном примере.

В стандартном случае цель принимается в качестве заданной не в том смысле, что она не может быть изменена, а в том, что в теории решений не обсуждается вопрос о ее важности.

Примером может служить такая проблема: «Каким образом мы можем получить достаточно недорогую энергию в ближайшие пять лет?». Здесь «мы» указывает на специфическую ситуацию (группу, к которой мы принадлежим, имеющиеся в нашем распоряжении ресурсы и т.д.).



Схематично мы можем обозначить важные моменты этой проблемы следующим образом:

1. Формулировка цели
2. Оценивание альтернатив
3. Анализ их последствий
4. Оценка
5. Выбор

1. Формулировка цели является нормативной задачей. Оценивание важности цели лежит вне научной области. Но с целью связано много фактических проблем, которые открыты для научного исследования.

Формулировка цели часто понимается как часть способа, которым лицо, принимающее решение (ЛПР), описывает ситуацию. В стандартном случае мы принимаем, что и ситуация и цель ясно и правильно понимаются ЛПР и тем, кто его описывает. (Конечно, в реальной жизни это имеет место не всегда).

2. Имеется несколько альтернатив, из которых можно выбирать. Частью роли агента является необходимость их осознания. Однако дальнейшее углубление знания требует, в принципе, научной поддержки.

Именно наука помогает нам как агентам видеть более ясно, какими альтернативами мы располагаем и какие средства (технология) возможны. Именно она помогает созданию новых инструментальных подходов.

3. Таким же образом с помощью науки может быть углублено знание о различных следствиях каждой альтернативы. В ходе разного вида научных исследований мы можем получать достаточно хорошие ответы на вопрос о возможных следствиях имеющихся альтернатив и о вероятности этих следствий.

4. В теории решений мера вероятности для различных следствий получает количественное числовое выражение.

Соответственно этому, значения, которыми следствия обладают для вовлеченных в ситуацию сторон, выражают в положительных и отрицательных числах. (См. проблемы, связанные с такой квантификацией, в Гл. 16 и 17, где рассматривалось утилитаристское гедонистское исчисление).

5. Чем больший вес мы придаем следствию, сравнивая различные альтернативы по соответствующим следствиям, тем большее (по абсолютной величине) положительное или отрицательное число мы ему приписываем. Одновременно мы приписываем больший вес более вероятным следствиям по сравнению с менее вероятными. Для учета этих двух обстоятельств в отношении одного следствия нормативная теория решений использует арифметическое произведение числового значения, выражающего вероятность этого следствия, на числовое значение,

выражающее его ценность. Затем каждая альтернатива оценивается суммой таких произведений для всех ее следствий. Согласно нормативной теории решений, рациональным является выбор альтернативы с наибольшей суммой (или наименьшей, если сумма отрицательная).

Используем следующий схематический пример для иллюстрации сказанного.

< ... >

Здесь используются следующие обозначения:

S — Ситуация выбора

A — Альтернатива

C — Вероятность

V — Ценность

Для числовой характеристики вероятности (C) используется шкала  $[0,1]$ . Мы также округляем числовые значения. Например, вместо  $0,7 \pm 0,02$  берется 0,7. Используя такое приближение, можно проводить вычисления с избранным значением, взяв его верхний и нижний пределы (например, 0,72 и 0,68).

Если стремиться «избегать риска», то следует (пессимистически) приписать нежелательным следствиям большие вероятности, а желательным — меньшие.

Для числовой характеристики ценности ( $V$ ) используется множество действительных чисел, то есть множество, включающее ноль и все отрицательные и положительные действительные числа. Например, уничтожение человеческой расы может оцениваться с помощью «бесконечного отрицательного числа».



В нашем примере мы получаем следующие суммы произведений, сопоставляемые с рассматриваемыми альтернативами.

$$A_1: 0,7 \cdot 10 + 0,2 \cdot 5 + 0,1 \cdot (-100) = 7 + 1 - 10 = -2$$

$$A_2: 0,7 \cdot 5 + 0,3 \cdot (-5) - 3,5 - 1,5 = +2$$

$$A_3: 0,9 \cdot 24 + 0,1 \cdot (-10) - 21,6 - 1 = +20,6$$

Итак, разумно выбрать последнюю альтернативу (и предпочесть вторую первой).

Такое применение нормативной теории решений может показаться достаточно далеким от того, что мы

обычно фактически делаем. Можно также возразить против попытки приписывания числовых значений различным видам ценностей. Эти возражения следует рассматривать как серьезные. Но в то же время важно видеть, что так называемая нормативная теория решений не считается способной объяснить фактическое поведение людей, но помогает выяснить, каким должен быть разумный выбор. По-видимому, большинство людей согласится, что предлагаемая ею схема объясняет многие из наших интуиции о разумном выборе — например, в ситуации, когда мы желаем

построить мост через реку.

Вероятно, эта схема довольно близко отражает суть рациональности, присущей реализации современных технологических проектов, начиная от выбора метода лечения и до энергетической и оборонной политики.

Прежде чем мы остановимся на присущих этому подходу ограничениях, кратко опишем его положительные стороны.

А) Этот способ исследования и проработки различных альтернатив может значительно усилить наше чувство реальности. В этом смысле

он хорош, потому что вынуждает нас к систематическому и научному рассмотрению различных альтернатив и вытекающих из них следствий. Одновременно он помогает развивать наше воображение, так как требует усилий по поиску альтернативных решений.

-693-

Б) Из этого подхода вытекает, что нам следует сосредоточивать наше исследование на следствиях, которые имеют самую большую ценность, положительную или отрицательную, и, соответственно, уделять меньше внимания малозначительным

следствиям. Это ведет к определенной ориентации нашей работы и экономии сил.

В) Связанное с этим подходом разграничение разных видов вопросов может помочь нам осознать их эпистемологический статус. Является ли вопрос нормативным или он относится к некоторой научной дисциплине, и если да, то какой? Это помогает нам лучше понять, что мы знаем и чего не знаем, а также что мы можем выяснить с научной точки зрения и что требует этического рассмотрения.

Последнее положение нуждается в комментарии. Дело в том, что децизионистская теоретическая схема во многих случаях «требуется» междисциплинарного подхода. Это замечание поможет пояснить следующий простой пример. При проектировании атомной электростанции вопросы о возможных альтернативах и вытекающих из них следствиях, конечно, не являются вопросами, которые могут быть разрешены только с помощью различных видов физико-технической экспертизы. Здесь мы также нуждаемся в экономической, экологической и

социальной экспертизе. Затраты и риск присущи решениям, принимаемым на всех этих уровнях анализа. Если мы стремимся выбрать рациональное решение, а не просто блуждать в потемках, нам следует получить наиболее реалистичное представление о всех возможных аспектах этого проекта. Но такая задача требует привлечения всех относящихся к делу научных дисциплин.

Многие проекты имели гораздо худшую судьбу, чем заслуживали, как раз из-за того, что под влиянием слишком узкой группы экспертов мы оказывались слепы к некоторым

аспектам. Одним из примеров этому является так называемая зеленая революция в производстве зерновых, а другим -- разработанные в западном стиле проекты строительства колодцев в африканских странах<sup>1</sup>.

-----

1 См. доклад Mette Jorstad'a на сессии Норвежского агентства по развитию сотрудничества (от 15.12.1982) «Точка зрения ученого обществоведа на стратегию водоснабжения районов Центральной и Восточной Африки и достижение ее явных и неявных целей». Доклад подчеркивает, что разработчики программы сконцентрировались на односторонней технологической экспертизе и в итоге упустили из виду



социальные условия, необходимые для функционирования проекта

-694-

Во всех этих случаях необходим междисциплинарный подход.

Научная проработка альтернатив и их возможных следствий требует не только технической экспертизы.

Например, проект строительства колодцев требует понимания экономических,

здравоохранительных,

образовательных, социальных и культурных факторов и условий. Чем разностороннее следствия проекта, тем важнее разработка наилучшего

из возможных междисциплинарного подхода.

Урок, который может быть извлечен из этих примеров, заключается в том, что привлекаемая к разработке проекта экспертная группа может оказаться слишком односторонней. В таких случаях разумно расширить число дисциплин, представители которых вовлечены в работу над проектом. Мы должны сделать это, поскольку без этого будем иметь значительно худшее понимание проекта, чем то, которое могли бы иметь.

В идеале, мы должны включить все относящиеся к проекту дисциплины и проводить полномасштабные исследования всех его аспектов. Но на практике это требование ослабляется из-за нехватки времени и денег. (Исследование может продолжаться до бесконечности, тогда как практические задачи должны быть решены за определенный ограниченный промежуток времени).

В примере с колодцами потребность дополнения первоначальной технической экспертизы экспертизами в области

здравоохранения, образования и социальных условий может казаться довольно очевидной. Но в других случаях трудно сказать точно, что является «достаточным», оптимальным, при данной объективной потребности в большем знании изменяющихся факторов и отношении стоимости затрат на его получение к действительно полученному знанию.

На том или ином этапе разработки проекта различные группы экспертов должны сотрудничать между собой, по крайней мере таким образом, чтобы предоставить «заказчику»

понятную ему совместную точку зрения различных дисциплин.

В этом смысле представители различных дисциплин (например, экономисты и экологи) должны быть в состоянии сотрудничать на академическом уровне. Это предполагает, что они обладают определенной рефлексивной компетентностью, позволяющей им обсуждать их собственные методологические и концептуальные предположения, а также соответствующие предпосылки их коллег из других дисциплин. Нетрудно убедиться, что часто это бывает трудно. (В дополнение к

чисто теоретическим трудностям междисциплинарного взаимопонимания возникают проблемы, порождаемые различными видами внутрипрофессиональных конфликтов. Часто в обсуждение вовлекаются и экономические интересы, как это происходит, когда медицинские исследования указывают на опасность курения или когда экологический мониторинг обнаруживает присутствие вредных загрязнений в выбросах промышленных предприятий).

Таким образом, часто возникает объективная потребность в расширении диапазона научной экспертизы — например, путем подключения нескольких естественно-научных дисциплин вместо одной или целой группы наук, в том числе и социальных. Однако когда на сцену выходит человеческий фактор и мы нуждаемся в экспертизе со стороны социальных наук, нередко возникают специфические проблемы предсказания возможных последствий. Предсказания достаточно трудны и во многих естественных науках, например в

метеорологии или соматической медицине. Но в большинстве социальных и психологических контекстов они представляются весьма проблематичными.

Например, как мы можем знать, что будет делать правительство Ирака в ближайшие тридцать лет с радиоактивными отходами?

Отчасти трудность предсказаний в социальной области носит логический характер. Ведь то, что мы делаем, в определенной степени зависит от того, что мы знаем. Новые исследования дают нам новые знания. Таким образом, в будущем появится понимание, которого нет



сегодня и которое будет влиять на то, что мы тогда будем делать. Мы не можем предсказать такие аспекты наших будущих действий.

Это означает, что когда затрагивается человеческий фактор, в принципе, становится проблематичным оперирование числовыми значениями для вероятностей. Если решиться «играть наверняка», то нужно быть даже более предусмотрительным, чем при принятии рискованных решений. Стоит отметить, что эта стратегия не менее рациональна, чем в «азартной игре». Мы можем даже утверждать, что быть осторожнее более

рационально, чем быть смелее, особенно если под угрозой находится благосостояние других.

Кроме того, ясно, что лица, желающие использовать в процессах обсуждения и принятия решений только малую часть естественно-научного знания, не особенно рациональны и объективны. Напротив, именно благодаря требованиям рациональности при рассмотрении большинства проектов должны быть приняты в расчет, например, экологические и социологические знания. Так следует поступать при расчете степени риска, связанного с атомными

электростанциями, где необходимо учитывать человеческий фактор на уровне как преднамеренных акций (например, терроризм), так и непреднамеренных действий (например, ненадлежащее исполнение должностных обязанностей).

-696-

Результатом исследования различных альтернатив и их более или менее вероятных следствий может быть то, что находящийся в ситуации выбора человек или институт оценит ее совершенно по-иному. Например, первоначальная цель предстает в

новом свете из-за возможных отрицательных последствий, которые ранее были неизвестны или понимались недостаточно ясно. Необходимо ли в свете нового понимания пересмотреть или отклонить проект в целом или даже соотнести его с более высокими целями? В любом случае наше исходное понимание ситуации изменяется. В примере с колодцами в Африке дополнительная социальная экспертиза установила, что проблема заключается не только в техническом обеспечении строительства колодцев, но и в отсутствии общественных структур, которые

могли бы поддерживать их содержание. Ситуация оказалась иной, чем мы о ней думали вначале, и это потребовало полного пересмотра проекта.

Это очень важный момент. Тот факт, что рациональное требование расширения спектра экспертизы может в свою очередь вести к пересмотру, а в конечном счете к изменению всего проекта, показывает, что мы выходим за рамки предпосылок, строгой теории решений. Мы, так сказать, заменяем теорию решений на самокритичное и рефлексивное обсуждение. Это не означает, что отклоняется тип

рациональности, основанный на теории решений. Но он помещается в более обширный контекст «свободно аргументирующей» рациональности, в котором мы в сообществе с другими пробуем объединять различные перспективы и оценивать рассматриваемый проект в его отношении к другим целям и ценностям.

В более сложных индустриальных и военных проектах возможные отрицательные следствия часто имеют глубоко укорененный, глобальный и долговременный характер. Временная длительность последствий таких проектов

превосходит сроки, на которые избираются политические деятели, и превышает временные интервалы, обычно учитываемые в деловых расчетах. Во многих случаях (подобно радиоактивному загрязнению) отрицательные последствия затрагивают судьбу будущих поколений. И очень часто последствия выходят за пределы наших собственных государственных границ (например, загрязнение окружающей среды). С точки зрения междисциплинарной экспертизы, в подобных случаях существует объективная потребность в открытых и свободных публичных дебатах, где

могут участвовать, в принципе, представите - ли любых позиций и всех заинтересованных сторон. В идеале, необходим непрерывный и интенсивный обмен мнениями между междисциплинарными разработками по поводу как альтернатив и их следствий, так и критического обсуждения проекта в целом. Все это открывает возможности для его потенциального изменения и отклонения.

-697-

Пока мы еще не затрагивали чисто нормативные вопросы ни в связи с целью проекта, ни в связи с



важностью различных следствий.  
Дадим их краткий анализ.

Прежде всего следует отметить, что критическое размышление над проектом в целом может быть своего рода процессом обучения, в котором мы одновременно проверяем и пересматриваем наши понятия и предпочтения.

Мы должны также подчеркнуть, что обсуждаются не только эмпирические вопросы, но и вопросы о том, насколько адекватны понятия, используемые нами в различных дисциплинах. Так как нормативные вопросы всегда

формируются внутри некоторой концептуальной схемы, попытка улучшить концептуальное «понимание» всегда оказывается важной для нормативных дискуссий. Этот момент нуждается в нескольких комментариях.

Можно сказать, что резкое противопоставление «фактов» и «ценностей» неудачно, так как понятия играют решающую (конститутивную) роль в вопросах и о фактах, и о ценностях (или нормах). Не случайно нормативные дебаты часто принимают форму обсуждения того, как фактически обстоят дела и как они могут быть

наилучшим образом описаны и объяснены.

В качестве примера можно взять дискуссию семидесятых годов о том, должны ли регулироваться или даже быть прекращены исследования рекомбинантных ДНК <sup>1</sup> .

Нормативная по своему характеру, эта дискуссия не сосредоточивалась только на ценностях и нормах. Никто не сомневался в нежелательности возможного отрицательного результата, который мог бы в худшем случае вести к гибели человечества из-за распространения прежде неизвестных организмов. В центре

обсуждения был теоретический вопрос о том, что мы в то время фактически знали о таких опасностях. Нормативный аспект обсуждения в значительной степени сводился к конфликту между регулированием и свободой, особенно свободой научного исследования, и к вопросу о том, насколько велик риск, который мы можем взять на себя. При этом не обсуждался вопрос о нежелательности возможного отрицательного результата. Каждый считал ответ на него очевидным.

1 О дебатах в связи с рекомбинацией ДНК, см., например, *Limits of Scientific Inquiry*.

Ed. by G.Holton and R.Morison. — N.Y.  
1978.

-698-

В других случаях дебаты могут принять более явный нормативный характер, так как их участники не определились или расходятся относительно того, насколько желательными или нежелательными являются различные следствия. Например, один из участников может использовать теорию решений при обсуждении хирургических методов трансплантации кровеносных сосудов в ногу. Он может прийти к выводу, что метод А ведет к лучшим

результатам, чем метод Б, но метод А является более дорогим. Как при использовании разных методов сравнивать экономические затраты и прогнозы в отношении благоприятного исхода трансплантации для пациента? В этой ситуации нормативные вопросы возникают в самом начале обсуждения <sup>1</sup> .

Мы не будем здесь рассматривать вопрос о том, можно ли интерсубъективно решить, какие нормы и ценности являются общезначимыми (см. Гл. 29 и 30). Сделаем только ряд замечаний.

А) Многие нормативные дискуссии возникают внутри некоторой институциональной рамки (institutional framework) либо формального характера, как в игре или в юридических отношениях, либо неформального, как в различных традициях и культурах. В таких случаях нормативное обсуждение может проходить рациональным образом с помощью отсылок к более или менее неявным понятиям и правилам, которые конституируют фактическую ситуацию. (В «институте», называемом «футбол», ясно, должен ли вратарь защищать

свои ворота от попадания в них мяча. Соответствующая норма является частью игры в футбол).

Б) Но такие институциональные рамки также могут стать объектом нормативных дебатов. (Почему мы должны играть в футбол? Ответ на этот вопрос не следует искать в рамках этой игры). Но даже в таких случаях многие утверждают, что и здесь возможно прийти к рациональному решению (см. Хабермас, Гл. 30). Идея состоит в том, что компетентная, свободная и беспрепятственная дискуссия всех заинтересованных сторон может вести к соглашению, и если это так,



то это соглашение, можно сказать, будет тем, что мы понимаем под общезначимым, нормативным ответом. Такое соглашение не является безошибочным ответом, но это самый лучший ответ из тех, что мы, смертные, можем получить. Так говорят сторонники умеренного рационализма, отвечая на вопрос, могут ли нормы быть общезначимыми. Этот ответ условен, так как он не является верным на все времена «окончательным ответом».

Конечным основанием здесь служит сама открытая дискуссия как непрекращающийся аргумен-

тативный процесс «проб и ошибок».

1 В этой ситуации перед нами возникает вопрос не только о том, как мы должны сопоставлять материальные затраты и здоровье, но и о том, кто должен платить: пациент или общество?

-699-

Конечно, умеренный этический рационализм не утверждает, что все нормативные вопросы можно разрешить таким же путем. Всегда будут существовать нормативные и оценочные вопросы, которые являются вопросами вкуса, стиля и культурных предпочтений. Здесь едва

ли можно ожидать общего согласия (или надеяться на него!) относительно того, что является правильным и хорошим. Здесь всегда существует большое поле для легитимного многообразия и рациональной толерантности. О чем мы можем в конечном счете договориться как о нормативно общезначимом, так это об основных человеческих правах, связанных с равноценностью индивидов и одинаковым уважением к ним.

В качестве краткого замечания о проблеме ценностей в теории решений отметим, что она хорошо подходит для довольно простых

ситуаций экономического выбора (например, когда решается вопрос о вложении капитала в строительство нового пирса). Здесь вопрос о ценностях достаточно прост. Это — вопрос денег, стоимости и прибыли, основанной на рыночных ценах. Это типично

«внутриинституциональный» вопрос (см. выше), нормативный аспект которого порожден фактическим аспектом ситуации, в том смысле, что «факты» являются «институциональными» и в силу этого «нормативно-нагруженными». Сказанное относится и к «угловому удару» в футболе, и к «порядку» на

бирже. Эти явления есть то, что они есть, благодаря нормативным условиям, имеющим место внутри рассматриваемого института.

Но когда эта схема используется для анализа таких многосторонних проектов, как строительство атомных электростанций и оборонной политики, мы сталкиваемся не только со всеми вышеупомянутыми запутанными междисциплинарными проблемами. Мы также приходим к более острым проблемам ценностей в связи не только с вопросом об отношении цели проекта к другим важным проектам и целям, но и с вопросами взаимосвязей денег и

здоровья, ваших и моих издержек и т.д.

-700-

Сциентизация современного общества характеризуется тем фактом, что такие многосторонние проблемы становятся широко распространенными. В результате на политическом уровне возникают проблемы управления, а на уровне исследований и разработок - научные и нормативные. Проблема управления является вопросом о том, обладают ли политические институты необходимым знанием и пониманием. По-видимому, ответ

предполагает сизи-фоподобную задачу развития внутреннего междисциплинарного сотрудничества и открытой публичной дискуссии, а также формирования общественного мнения.

Отметим также и такой момент: открытые междисциплинарные дебаты между исследователями необходимы, но не достаточны. Людям необходима объективная, детализированная и всесторонняя «журналистская» информация, но одной ее не достаточно. Что еще необходимо, так это открытый канал коммуникации между научным

сообществом и журналистами. Каждый из указанных трех аспектов порождает особые проблемы. Чем сложнее становятся различные науки, тем проблематичнее нормальное функционирование последнего канала. Во всех областях современной науки имеется так много направлений, что информация относительно методологических и концептуальных предпосылок, которые формируют основу для научного исследования (ведь возможны и другие предпосылки), должна распространяться совместно с научным «результатом». Результат сам по себе, без этих предпосылок,



дает неадекватное понимание того, к чему он относится. (Выражение «статистика лжет!» содержит много истины! Конечно, корректно работающие статистики не лгут, однако извлечь адекватное знание из предоставляемой ими информации могут только те, кто знаком с используемыми методическими, концептуальными и другими предположениями). Таким образом, становится необходимым высокий уровень общего образования. В этой связи политическим деятелям важно иметь доступ к информации, включающей «весь» спектр предпосылок. Принципиальным

моментом здесь является качество связи между университетами и средствами массовой информации.

То, что в наше время науки становятся более разнообразными и сложными, демонстрирует современная физика. Если Галилей мог наблюдать невооруженным глазом только колебание маятников и падение шаров, то сегодня ученые помещают между собой и объектами исследования сложное техническое оборудование. Например, для «наблюдения» явлений микромира построен ускоритель элементарных частиц с окружностью в 27 км! Сегодня мы соотносимся с

исследуемыми нами природными явлениями с помощью сложной технологии и сложных теоретических предположений. Для их использования и понимания необходима основательная подготовка. Все это требует философского осмысления и способствует оживлению интереса к эпистемологическим проблемам современного научного исследования.

-701-

Но и в повседневной жизни наше отношение к природе и другим людям (да и к самим себе)

становится все более и более опосредованным технологией и наукой. Это относится и к нашей работе: многие больше не пишут пером по бумаге, а используют электронное оборудование, которое теоретически и технически столь сложно, что только немногие понимают, как оно функционирует. Это относится и нашему быту, в котором, например, телевидение и радио все более опосредствуют наш жизненный опыт и задают коды для его интерпретации. Итак, сциентизация порождает техническую и теоретическую «среду», посредством которой мы

относимся к вещам, окружающим нас людям и социальным явлениям. Следовательно, она жизненно важна и для того, что мы делаем, и для того, чем мы являемся. Благодаря сциентизации не происходит односторонняя стандартизация и тривиализация нашего знания реальности и любых таких «сред» технического и теоретического характера.

В свете современного экологического кризиса становится совершенно неотложной потребность в лучшей научной рациональности, более долгосрочных и разумных предпочтениях и установках.

Возникает также необходимость в рациональном «формировании общественного мнения» в том смысле, что как индивидуально, так и институционально мы должны быть открыты для изменения наших ориентации и ценностей, если результат этого изменения должен быть положительным.

Итак, мы можем сказать, что развитие науки привело к ее дисциплинарному многообразию и обеспечило нас инструментальным типом решений. Но это поставило перед нами совершенно новые проблемы. Можем ли мы вообще разорвать это «магическое кольцо»?

Или, как мы предположили в этом параграфе, единственно ответственное решение состоит в том, чтобы идти и дальше по пути рационализации? В дальнейшем мы рассмотрим кратко как отвечают на эти вопросы Хайдеггер и Хабермас (Гл. 30).

Но вначале остановимся на основных особенностях современной философии (Гл. 29).

-702-

## **Глава 29.**

# **ОБЗОР СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

В этой главе мы вкратце рассмотрим ряд направлений современной философии, а именно некоторые особенности логического позитивизма и аналитической философии (Поппер, Кун и Витгенштейн), феноменологии и экзистенциализма. Мы затронем философию Ролза и вопрос о справедливости, а также философские дискуссии вокруг проблем социального признания (recognition) и идентичности. Напомним, что такие философские школы, как томизм, марксизм и прагматизм, уже рассматривались в предыдущих главах.



Вообще не следует забывать, что все ранее существовавшие крупные философские направления продолжают развиваться и в наши дни. Платонизм, аристотелизм, томизм, спинозизм, кантианство и т.п. являются направлениями и современной философии. Поэтому понять современные дискуссии и споры споры можно, лишь имея соответствующие знания по истории философии.

## **Логический позитивизм**

В период между первой и второй мировыми войнами были выдвинуты новые философские идеи. Многие из

них были стимулированы развитием неклассической физики и стали предметом серьезного эпистемологического анализа со стороны логического позитивизма. Новая жизненная ситуация, возникшая в сложном, основанном на науке обществе, осмысливалась не только развивающимися социальными науками (см. Гл. 27), но и философскими «школами» типа экзистенциализма и «критической теории» (Адорно, Маркузе).

-703-

Вначале остановимся на логическом позитивизме. Это направление

может рассматриваться как развитие наследия британского эмпирицизма и философии Просвещения. В то же время оно является своего рода философским ответом на проблемы современной науки. Наконец, оно представляет собой реакцию на возникновение в 1920—1930-х гг. тоталитарных и отчасти иррациональных идеологий (в частности, нацизма).

Сейчас мало кто придерживается позиций ортодоксального логического позитивизма. Но он сыграл важную роль, подчеркивая непреходящую важность здравых и аргументативных аспектов

философской деятельности, а также критикуя концептуальную туманность и развращающую риторику.

В период после второй мировой войны развитие логического позитивизма привело к возникновению различных типов философии науки, акцентирующих внимание либо на логике и формальных языках науки, либо на более содержательном концептуальном анализе науки.

Для классического британского эмпирицизма, от Локка до Юма, основной исходной точкой были в

основном чувственные ощущения. В этом смысле он опирался на психологию. В XX столетии, главным образом в период между мировыми войнами, возникает так называемый логический эмпирицизм, или логический позитивизм. Он был довольно тесно связан с лингвистикой и преимущественно занимался методологическими вопросами, то есть вопросами о том, как может быть обосновано знание или как при сопоставлении с опытом усилить или ослабить наши утверждения о реальности. Мы можем рассматривать логический

позитивизм как результат синтеза классического эмпирицизма и современной формальной логики. Он обращался частично к логической структуре языка (синтаксису) и частично к методологической верификации знания. Само название «логический позитивизм» указывает на поворот от психологии к языку и методологии<sup>1</sup>.

---

1 Когда говорится о позитивизме в этом значении, то под «позитивным» не понимается что-то «хорошее», «положительное», «нравящееся нам», как это свойственно

обыденному словоупотреблению.

Термин «позитивное»

(«позитивизм») используется в философии во многих смыслах.

1) В философии Конта понятие «позитивизм» указывает на конечную фазу исторического развития, то есть научную и в этом смысле положительную фазу.

2) В логическом эмпириизме оно связано с точкой зрения, согласно которой знание основано на простых утверждениях наблюдения, и правильным методом науки является гипотетико-дедуктивный метод.

3) Для Гегеля (Сартра и других) «позитивное» противоположно «негативному» в смысле «отрицания» и изменения.

Позитивное дано актуально, тогда как негативное представляет преодоление данного.

-704-

Ключевой фигурой в создании современной математической логики был немецкий математик и философ Готлоб Фреге (Gottlob Frege, 1848—1925). К его известным работам по философии языка принадлежит труд О смысле и значении (Über Sinn und



Bedeutung, 1892). Одним из наиболее влиятельных логиков в современной философии является американец Уиллард Орман Куайн (Willard van Orman Quine, 1908)1.

Первоначально термин «логический позитивизм» использовался для обозначения группы ориентирующихся на науку философов, которые жили в Вене в 1920—1930-е гг. (Венский кружок). Она включала таких философов, как Мориц Шлик (Moritz Schlick, 1882—1936, otto Нейрат (Otto Neurath, 1882—1945) и Рудольф Карнап (Rudolf Carnap, 1891—1970). В эту группу входили и другие немецкоязычные

философы (в частности, Карл Гемпель, Carl Hempel, 1905— 1998, и Ганс Рейхенбах, Hans Reichenbach, 1891—1953).

Логических позитивистов объединяло их дистанцирование от спекулятивной философии. Время метафизики давно прошло! То, на что мы должны опираться, это логика (включая математику) и эмпирические науки с физикой в качестве образца. Поэтому логические позитивисты единственной философией признавали лишь аналитическую философию науки в том виде, в каком они ее разрабатывали.

Похожее критическое отношение к традиционной философии характеризовало и британскую философию того времени. Отчасти она являлась концептуальной критикой, основанной на обыденном языке (Джордж Эдуард Мур, George Edward Moore, 1873—1958). Отчасти же использовала логические формальные методы, как это делали Бертран Рассел (Bertrand Russell, 1872—1970) и Алфред Уайт-хед (Alfred North Whitehead, 1861—1947), завершившие в 1910 г. Известный труд по математической логике *Principia Mathematica*.

- 1 См. работы Куайна Two Dogmas of Empiricism, Philosophical Review. 1951, 60 и Word and Object. — Cambridge, 1960 (Перевод М.Кронгауза 1 и V глав см. У.В. О.Ку-йи. Слово и объект. — В кн. Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVIII. — М., 1986. — С. 24—98. По современной логике см., например, В.Матес. Elementary Logic. — Oxford, 1962 (second edition 1972) и В.О.Квин. Methods of Logic. — New York, 1950 (fourth edition, 1972).
- 2 А.Айер. Language, Truth and Logic. — London, 1936. Перевод А.Яковлевым шестой главы этой книги см. Аналитическая философия. Избранные тексты. — М., 1993.-С. 50-65.

В течение некоторого времени Рассел был одним из видных британских защитников логического позитивизма. (Другим был Алфред Джулиус Айер, Alfred Jules Ayer, 1910—1989)<sup>2</sup>. Рассел отстаивал тезис о взаимно-однозначном соответствии языка и действительности. Язык состоит частично из атомарных словесных (вербальных) выражений, которые соотносятся с атомарными фактами, и частично из логических взаимосвязей между этими словесными выражениями. Причем логические связи описываются формальной логикой. Рассмотрим, например, слова «кот» и «циновка».

Эти слова используются как атомарные словесные выражения, которые относятся к атомарным фактам, то есть к определенному коту и к определенной циновке. Предложение «этот кот лежит на этой циновке» взаимно-однозначно соотносится с определенным сложным состоянием вещей, заключающемся в том, что кот лежит на циновке, так как входящие в это предложение простые (атомарные) лингвистические выражения описывают простые состояния вещей. В то же самое время синтаксическая форма рассматриваемого предложения

правильно выражает отношение между котом и циновкой.

Итак, имеется тезис о том, что действительность состоит из простых, отдельных фактов и что таким же образом эпистемически осмысленный язык состоит из простых, отдельных выражений, которые соотносятся с этими фактами. При этом правильные логические связи между этими лингвистическими выражениями соответствуют отношениям, существующим между фактами, на которые указывают эти выражения.

Интересными словесными выражениями являются предложения, которые утверждают нечто о том, что имеет место. Такие предложения или утверждения могут находиться во взаимно-однозначном соответствии с действительностью и тем самым быть эпистемически осмысленными. Другие виды словесных выражений (восклицания, команды, вопросы, оценочные суждения, метафорические высказывания и т.п.) не обладают подобным свойством и не представляют познавательного интереса.



Этот атомистический тезис утверждает, что действительность (и язык) состоит из простых, отдельных фактов (и выражений) и что действительность и язык внешне соотносятся друг с другом.

Опирающийся на него способ мышления противостоит диалектическому, согласно которому различные понятия и состояния дел отрицают друг друга и указывают на другие понятия и состояния дел. Диалектика обладает тенденцией к поиску целостностей, основанных на внутренних связях понятий, тогда как атомизм понимает мир и язык в качестве отдельных выражений и

фактов, находящихся во внешних отношениях друг с другом. Говоря о «внутренней связи», мы подразумеваем, что отдельное понятие не может быть определено вне его отношений с другими понятиями. Другими словами, пол-

-706-

ное определение понятия зависит от других понятий. (Ср. с точкой зрения, согласно которой понятие действия должно быть определено с помощью таких понятий, как намерение, действующее лицо и объект, на который направлено действие).

Говоря о «внешнем отношении», мы подразумеваем, что понятие есть то, что оно есть, независимо от связей с другими понятиями. (Например, кот есть кот независимо от того, в какой связи он находится с цинковкой).

Итак, мы имеем два условия, которые должны выполняться для того, чтобы утверждение было способным выражать знание.

1. Утверждение должно быть хорошо сформулированным, то есть грамматически правильным.
2. Утверждение должно быть верифицируемым, то есть мы

должны, в принципе, быть способными подтвердить его с помощью наблюдений и гипотетико-дедуктивного метода.

Утверждения, которые не удовлетворяют этим условиям, не выражают знание. Они эпистемически бессмысленны. Их примерами будут такие этические, религиозные и метафизические утверждения, как «не убий», «Бог есть благо» и «субстанция едина». Согласно критериям эпистемической осмысленности, эти утверждения не выражают знание. Конечно, при этом не отрицается, что они могут быть эмоционально осмысленными.

Например, утверждения о ценностях часто много значат как для индивида, так и для общества. Но, согласно этим двум критериям, они не являются утверждениями, которые представляют знание.

Имея в виду позицию Рассела (на некотором этапе его философского творчества), можно так кратко выразить точку зрения логического позитивизма. Существуют только два вида эпистемически осмысленных утверждений, а именно аналитические утверждения и хорошо сформулированные апостериорные синтетические утверждения.

Иначе говоря, единственными эпистемически осмысленными являются утверждения, которые мы находим в формальных науках (логика, математика) и науках, опирающихся на опыт и гипотетико-дедуктивный и метод.

Такой — в упрощенной форме — являлась в межвоенный период основная позиция логического позитивизма, представленного Венским кружком <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> Краткое изложение основных идей логического позитивизма см. в кн.: A. Ayer. Language, Truth and Logic. — London, 1936.

Различие между эпистемически осмысленными и эпистемически бессмысленными утверждениями — между подлинным знанием и псевдознанием — здесь определяется как различие между утверждениями, которые являются проверяемыми (верифицируемыми), и утверждениями, которые нельзя проверить. Это различие отождествляется с различием между наукой и псевдонаукой.

Подобно другим формам эмпирицизма, логический

позитивизм выступает против гносеологического рационализма<sup>1</sup>, то есть против утверждений, претендующих на истинность, но в то же время не удовлетворяющих требованиям проверки с помощью наблюдения и гипотетико-дедуктивного метода. Так, теология и классическая метафизика (например, онтология) отвергаются в силу их эпистемической бессмысленности.

Как мы уже отмечали, такое опровержение является проблематичным, поскольку возникает вопрос, не попадает ли сам эмпирицистский тезис в ту категорию, которую он объявляет



эпистемически бессмысленной.  
Можно ли эмпирически проверить  
сам этот тезис? Мы упоминали об  
этом возражении, основанном на  
самоприменимости, в связи с  
Декартом и Локком.

Согласно эмпирицистскому тезису,  
ценностные суждения -этические и  
эстетические утверждения —  
следовало бы объявить  
эпистемически бессмысленными. Но  
в этом случае их отклонение имеет  
иной характер, чем для  
теологических и метафизических  
утверждений. Можно сказать, что  
этические и эстетические  
утверждения эпистемически

бессмысленны, но в противоположность теологическим и метафизическим они и не претендуют на познавательную значимость. Они выражают установки и оценки, которые не могут быть обоснованы в терминах «истина» и «ложь», но все же играют важную роль в нашей жизни. Можно напомнить читателю о точке зрения Юма на связь познания («разума») и эмоций («чувств»), высказанной им при обсуждении этики <sup>2</sup>.

-----

----

1 Имеется в виду позиция рационализма в теории познания, исходящая из приоритета разума относительно опыта, а не сама

концепция рациональности как логической размерности знания, опыта и деятельности. Иначе говоря, понятия «рационализм» и «рациональность» различаются. — С.К.

2 См. R.Carnap. Values and Practical Decisions. In The Philosophy of Rudolf Carnap. Ed.by P.Schlipp.The Library of Living Philosophers, vol.XI.— LaSalle/London, 1963.

-708-

Венский кружок ни в коей мере не был индифферентным в отношении политических вопросов. В период между мировыми войнами его члены занимали четкую антифашистскую позицию. Одним из следствий эмпирицистского тезиса было опровержение фашизма в качестве

научно бессмысленного. Таким образом, логические позитивисты могли позволить себе занять определенные политические и этические позиции. Но при этом важно отметить, что они не считали, что могли бы обосновать посредством рациональных аргументов свой выбор занятой ими нормативной позиции. В конечном счете, когда дело касается этических и политических вопросов, каждый должен полагаться на дорациональные (pre-rational) решения. Каждый делает выбор, который в принципе не может быть рационально легитимизирован.

Независимо от того, предоставлял ли позитивизм, основываясь на эмпирицистском определении неосмысленного (научно непроверяемого), защиту от фашистского вздора, он все же не мог бы опровергнуть базисные фашистские нормы. Иначе говоря, позитивисты могли бы отклонить то, что являлось эмпирически непроверенным и непроверяемым в фашистских положениях (например, расовую теорию и идею о тысячелетнем Третьем рейхе). Однако позитивисты явно отрицали возможность проведения аргументированной дискуссии о

базисных нормах и принципах. По их мнению, дискуссия в этой области не могла бы привести к убедительным выводам.

Это мнение возвращает нас к дебатам рационализма и эмпирицизма, к вопросу о том, можем ли мы с помощью разума обосновать наши первые принципы, будь они нормативными или познавательными.

Неэмпирицистские школы, например феноменология, утверждают, что мы не можем полностью лишить разум способности разъяснять и обосновывать первые принципы, хотя такая деятельность и является

проблематичной. Ведь если мы полностью отвергаем эту способность, трудно избежать ситуации, в которой, образно говоря, мы выбиваем опору из-под своих ног. Эмпирицистский тезис о эпистемической осмысленности только научных утверждений и вытекающее из него разделение познания и эмоций (понимаемых в качестве нерациональных) должны быть легитимированы с помощью рационального обсуждения. В противном случае, мы легко приходим к выводу о произвольности нашего решения в пользу этого тезиса'.

---

1 См., например, К-О.Аpel. «Scientism or Transcendental Hermeneutics?» — In Towards a Transformation of Philosophy. — London, 1980. — P. 93 ff.

-709-

## **Поппер и «критический рационализм»**

Мы уже говорили о невозможности полной верификации общих утверждений, полученных с помощью индукции (см. Гл. 7). Мы действительно никогда не сможем верифицировать общее утверждение «все лебеди белые», так как новые наблюдения белых лебедей будут



только добавляться к принципиально конечному числу подтвержденных наблюдений. Ведь общее утверждение относится к бесконечному числу случаев («все лебеди...»). С другой стороны, единичное наблюдение черного (не белого) лебедя фальсифицирует это утверждение.

Такие же аргументы могут быть выдвинуты против научных утверждений вида «сила равна произведению массы на ускорение».

Подобные рассуждения привели к переформулировке критериев эпистемической осмысленности

утверждений. Требование их верифицируемое™ было заменено на требование фальсифицируемости. Итак, чтобы утверждение было эпистемически осмысленным (= научным), оно должно быть принципиально фальсифицируемым.

Эта переформулировка заняла центральное место в концепции Карла Поппера (Karl Popper, 1902—1994). Важно подчеркнуть, что мы говорим о принципиальной фальсифицируемости утверждений. Вопрос об их действительной фальсификации зависит в любой данный момент времени от существующих технологических

возможностей. Так, для фальсификации утверждения о температуре на обратной стороне Луны или в ее центре требуются определенные технические средства. В отличие от прошлого сегодня мы можем фальсифицировать утверждения о температуре на обратной стороне Луны. Но и сейчас мы не в состоянии (насколько нам известно) фальсифицировать утверждения о температуре в ее центре. Однако, в принципе, располагая в будущем более совершенными техническими средствами, мы сможем сделать это. Поэтому утверждение «температура

в центре Луны равна  $x$  градусам по Цельсию» является познавательно осмысленным, так как оно принципиально фальсифицируемо.

Но что можно сказать об утверждении «температура на поверхности Земли после того как умрут все люди, будет в среднем равна  $y$  градусам по Цельсию»? Это утверждение, в принципе, не является фальсифицируемым, так как не будет ни одного живого человека, который бы его фальсифицировал (мы предполагаем здесь, что никакие другие существа не займут место человека). Является ли это утверждение эпистемически

бессмысленным и, следовательно, ненаучным? Вероятнее всего, ученые противились бы такому выводу. Вряд ли они думают, что такие утверждения являются бессмысленными и ненаучными.

-710-

Все это показывает, насколько проблематично отождествлять различие между принципиально фальсифицируемыми и принципиально нефальсифицируемыми утверждениями с различиями как между познавательно значимыми и познавательно бессмысленными

утверждениями, так и между наукой и ненаукой.

Работа Поппера *Логика научного открытия* (*Logik der Forschung*, 1934 — русский перевод этой работы за исключением 8 и 9 глав см.

К.Поппер. *Логика и рост научного знания. Избранные работы*, -М., 1983 — В.К.) является классикой философии науки. Она находится в тесной, но критической связи с логическим эмпирицизмом и следует восходящей к Локку эмпирической установке. Согласно этой установке, для обеспечения роста знания требуются ясные формулировки и наилучшие из

возможных эмпирические проверки наших утверждений <sup>1</sup> . Для обозначения своей теории Поппер использовал термин критический рационализм.

Поппер приводит следующий аргумент против индуктивного метода. У нас нет законных оснований для вывода общих утверждений (универсальных гипотез и теорий) о всех событиях из сингулярных утверждений, то есть из основанных на наблюдениях и экспериментах описаниях отдельных событий. Независимо от того, сколько белых лебедей мы

наблюдали, у нас нет права на вывод, что все лебеди белые (ср. с точкой зрения Юма на индукцию).

В таком случае, как можно обосновать общие утверждения, подобные гипотезам и законам? Ответ Поппера таков: с помощью дедуктивного метода проверки, согласно которому после выдвижения гипотезы прежде всего проверяются эмпирически ее следствия. При этом вопрос о том, как мы формулируем универсальные утверждения, гипотезы, должен быть отделен от вопроса об их обосновании или проверке. Вопрос о том, как мы приходим к выдвижению



гипотез, -- это психологический вопрос, который может быть исследован эмпирическим путем. Вопрос же о том, как мы обосновываем имеющуюся гипотезу, -- это логический или методологический вопрос, на который нельзя ответить с помощью эмпирического исследования, поскольку оно уже предполагает свою обоснованность. Итак, мы приходим к фундаментальному различию между фактическими проблемами, решение которых относится к компетенции эмпирических наук, и проблемами обоснования или общезначимости

(problems of justification or validity),  
которые должны быть разъяснены с  
помощью логики исследования.

-----

-----

1 «Все сказанное можно суммировать в  
следующем утверждении: критерием  
научного статуса теории является ее  
фальсифицируемость, опровержимость, или  
проверяемость». К. Поппер.

Предположения и опровержения. Рост  
научного знания. Перевод Л. Блинникова, В.  
Брюшинкина, Э. Напельбаума и А.  
Никифорова. -В кн. К. Поппер. Логика и  
рост научного знания. — М., 1983. — С.  
245.

Как же мы проверяем выдвинутые гипотезы? Мы выводим (дедучируем) из гипотез сингулярные утверждения, которые затем с помощью эмпирической проверки верифицируем или фальсифицируем соответственно тому, отвечают они или нет утверждениям наблюдения и эксперимента. Дедучированные сингулярные утверждения говорят, что должно случиться при заданных условиях. Утверждение будет истинным, если то, что оно говорит, имеет место. Если этого не происходит, утверждение оказывается ложным. В первом случае гипотеза выдержала

конкретную проверку. Однако эта проверка связана только с одной из бесконечного числа возможных ситуаций, характеризующихся применяемыми процессами вывода и используемыми средствами и методами. Следовательно, мы не можем быть уверенными в универсальной истинности гипотезы, то есть в том, что ее подтвердит любая проверка. Но если результат конкретной проверки отрицателен, то доказано, что гипотеза является ложной.

Итак, между тем, что следует из эмпирически подтвержденной гипотезы, и тем, что следует из

эмпирически не подтвержденной гипотезы, существует асимметричное отношение. Если одно из следствий гипотезы оказывается подтвержденным, то мы не знаем, является ли она истинной. Если же одно такое следствие оказывается не подтвержденным, то мы знаем, что гипотеза является ложной.

Следовательно, подлинная проверка гипотезы заключается в ее фальсификации, а не верификации, которая оказывается принципиально недостижимой. Из этого вытекает, что наилучший способ испытания гипотезы заключается не в проведении множества ее «тонких»

проверок, а в том, чтобы найти проверки, которые гипотезе было бы труднее всего выдержать.

Когда гипотеза выдерживает такое испытание, мы можем временно рассматривать ее в качестве подтвержденной. Но этот результат всегда открыт для дальнейшей фальсификации.

Кроме того, чтобы другие ученые смогли без труда увидеть слабые места в нашей аргументации, очень важно ясно и доступно описывать и публиковать всю информацию, относящуюся к гипотезе и ее проверке.

Логические позитивисты придавали особое значение проблеме четкой демаркации науки и метафизики. Они определяли ее в плане различия между тем, что является верифицируемым, и тем, что не является таковым, то есть различия между эпистемически осмысленным и эпистемически бессмысленным. Характерным для Поп-пера было отрицание того, что научные гипотезы и теории являются верифицируемыми. По его мнению, критерием научности утверждений является их фальсифицируемость, а не верифицируемость.

Поппер также занимался различием науки и метафизики (см. историю дискуссий по поводу этого различия от Локка через Юма к Канту). Оно усматривалось им опять-таки в различии между эмпирически фальсифицируемым и нефальсифицируемым. В той мере, в какой теория не фальсифицируема, она не является научной. Вместе с тем Поппер не утверждает, что это различие является различием между эпистемически осмысленным и эпистемически бессмысленным. В этом моменте он не разделяет позитивистскую точку зрения.



Но каков логический статус его критерия демаркации? Откуда нам известна его истинность? Поппер отвечает, что этот критерий является в конечном счете конвенциональным предположением, которое мы решаем принять и которое не может быть рационально аргументировано. Итак, Поппер придерживается определенной формы децизионизма. Раз невозможно обязывающее рациональное рассмотрение критерия демаркации, то мы должны решить, принимать его или нет.

Но в то же самое время Поппер добавляет (в сноске), «что между

сторонами, заинтересованными в обнаружении истины и готовыми прислушиваться к аргументам друг друга, всегда возможна рациональная дискуссия»<sup>1</sup>.

С герменевтической точки зрения, можно возразить, что не имеет смысла говорить, будто мы в состоянии сделать выбор в пользу рациональности, понимаемой в качестве нашей заинтересованности с истине. Ведь сам акт выбора уже предполагает, что мы в этом смысле являемся рациональными.

Отметим некоторую неоднозначность позиции Поппера в

отношении выбора. То, о чем он говорит вэтой сноске (многие добавили бы; то, что он делает и на практике, и в своих страстных публикациях на социально-философские темы), свидетельствует о том, что сам он выходит за рамки децизионизма, который он приписывает себе.

-----

-----

1 К.Поппер. Логика научного открытия.  
Перевод Л.Блинникова, В.Брюшин-кина,  
Э.Наплельбаума и А.Никифорова, — В кн.  
К.Поппер. Логика и рост научного знания. -  
М., 1983.-С. 59.

Используя термин «критический рационализм» в отношении своей позиции, Поппер делает ударение на то, что он полагается на рациональное обсуждение, на разум в его научном и практическом измерении. Для него обсуждение — это открытая и свободная проверочная деятельность, в которой оппоненты принимают участие не для того, чтобы переубедить другого, а для того, чтобы научиться чему-нибудь. Принимая участие в обсуждении, оппоненты ищут возможную фальсификацию отстаиваемых ими утверждений. Каждый участник дискуссии должен

быть готов к тому, что правильным может оказаться не его утверждение, а утверждение оппонента.

Участники должны испытывать одинаковое доверие к совместному использованию разума как помощника всех сторон. Для Поппера это и есть рационализм, то есть убеждение в эффективности использования разума в открытых дискуссиях. Критический аспект этого рационализма связан с попытками участников фальсифицировать теории, а также с такой критикой ими правил метода, которая показывает, что они не содействуют получению знания.

Итак, можно критиковать философскую позицию без того, чтобы быть способным эмпирически ее фальсифицировать. Поппер относит к подобного рода философским позициям и такой универсальный тезис, как детерминизм.

Но почему мы должны развивать (promote) знание? Этот вопрос также оказывается предметом обсуждения. Но здесь Поппер склонен к децизионизму: критический рационализм, основанный на открытом, совместном использовании разума, опирается на определенный выбор. Этот выбор

сам не может быть обоснован с помощью аргументов, базирующихся на критическом использовании разума.

Если фальсифицируемость служит критерием демаркации для науки, то должны существовать сингулярные утверждения, которые могут выступать предпосылками для фальсифицирующих выводов. Дедуцированные сингулярные утверждения не проверяются путем непосредственного сопоставления с реальностью. Они сравниваются с утверждениями наблюдения, то есть с сингулярными утверждениями, говорящими, что дело обстоит так-то

и так-то. Но откуда нам известно, что эти утверждения наблюдения (базисные утверждения) истинны? Когда мы имеем непосредственное чувственное переживание (опыт) и выражаем его с помощью сингулярного утверждения вида «сейчас этот дом является зеленым», то, по-видимому, не существует иного способа проверки этого утверждения, как только с помощью другого сингулярного утверждения такого же самого вида. Утверждения о состояниях дел контролируются с помощью новых наблюдений, которые опять формулируются как утверждения о состояниях дел.



Каким образом мы можем быть уверены в том, что не ошибаемся по поводу этих новых утверждений?

-714-

Мы уже затрагивали эту проблему в связи с Декартом. Также было упомянуто в связи с Беркли, что некоторые философы склонны воздерживаться от каких-либо утверждений о внешней реальности и ограничиваться лишь утверждениями о непосредственных переживаниях. Но такое ограничение порождает проблему статуса наших чувственных переживаний, так называемых чувственных данных,

действительно, хотя индивид и может говорить, что он уверен в том, что его утверждения о переживаниях являются правильными, так как это его собственные переживания, а не только то, о чем он лишь говорит, цена такой уверенности за это очень велика: при таком ограничении мы лишаемся мира общих для нас объектов.

Как Поппер пытается разрешить эту проблему? Он придерживается прагматического подхода. Если многие люди воспринимают одну и ту же вещь и когда вещь воспроизводится в восприятии как одна и та же снова и снова, то мы

получаем объективное основание, в котором нуждаемся. Гарантия, что наши сенсорные восприятия являются общезначимыми, заключается в их проверке на intersubъективность. Отсюда следует, что воспроизводимое и intersubъективно доступное — повторяющее себя и общее для нас — может быть содержанием науки в форме утверждений наблюдения.

Но в этом нет абсолютной гарантии. В связи с проверкой утверждений наблюдения возникает регресс *ad infinitum* (бесконечный переход от одного такого утверждения к другому), но на практике ни одна

проверка не может продолжаться бесконечно. Однако Поппер не утверждает, что все научные утверждения должны быть проверены, он говорит, что все они могут быть проверены.

У Поппера взаимосвязаны не только его методология и его эпистемология. Они оказываются связанными с политической теорией. Чтобы выявить заблуждения, мы должны участвовать в свободных обсуждениях; чтобы участвовать в свободных обсуждениях, мы должны иметь учреждения и традиции, которые делают их возможными, то есть мы должны иметь общество,

сформированное согласно научному  
этносу. Для Поппера это общество  
является открытым и либеральным.  
Опираясь на свои взгляды на знание  
и формирование открытого  
общества, Поппер принимал  
активное участие в политических  
дебатах. В книге Открытое общество  
и его враги (The Open Society and Its  
Enemies, 1945) он подвергает критике  
Платона, Гегеля и Маркса за  
отсутствие у них заботы об открытом  
и постепенном, идущим шаг за  
шагом совершенствовании знания и о  
либеральности, которую  
предполагает такое  
совершенствование.

Согласно Попперу, эти философы строили свои учения на непрочной основе и в духе своего догматизма выдвинули теорию общества, которое представляет опасность для рационального обсуждения и прогрессивного функционирования знания. Тем самым Поппер защищает требования толерантности и либеральности, а также выступает против идеологической обработки (ин-доктринации) и монополии на истину.

Книга Ниццета историцизма (The Poverty of Historicism, 1957) посвящена «памяти бесчисленных жертв фашистской и коммунистической веры в Неумолимые Законы Исторической Судьбы». Аргументация в этой книге направлена против представлений о возможности предсказаний, относящихся к обществу в целом (холистические предсказания). Эту точку зрения он называет историцизмом и в предисловии сжато излагает основную линию аргументации против нее.

Она заключается в следующем.

«(1) Значительное воздействие на человеческую историю оказывает развитие человеческого знания. (Истинность этой посылки признают и те, кто видит в наших идеях, в том числе в научных, побочные продукты материального развития).

(2) Рациональные, или научные, способы не позволяют нам предсказать развитие научного знания. Это утверждение доказывается логическим путем (доводы в его пользу приводятся ниже).



(3) Таким образом, ход человеческой истории предсказать невозможно.

(4) Это означает, что теоретическая история невозможна; иначе говоря, невозможна историческая социальная наука, похожая на теоретическую физику. Невозможна теория исторического развития, основываясь на которой можно было бы заниматься историческим предсказанием.

(5) Таким образом, свою главную задачу историцизм формулирует неправильно (см. разделы с 11 по 16) и поэтому он несостоятелен».

(К.Поппер. Нищета историцизма.  
Перевод С.Кудриной. — М., 1993. —  
С. 4—5.)

Эта линия аргументации, конечно, не отвергает возможности всех видов социальных предсказаний. Напротив, она полностью совместима с возможностью проверки социальных теорий, например экономических теорий, посредством предсказания того, что некоторые события будут иметь место при определенных условиях. Она опровергает только возможность предсказания исторического развития в той степени, в какой оно будет зависеть от роста нашего знания.

Итак, Поппер не отвергает возможности делать предсказания относительно отдельных частных процессов. Напротив, он считает, что мы должны выдвигать гипотезы о будущем, исследовать их следствия и сравнивать следствия с действительными событиями, корректировать на этой основе исходные гипотезы, снова исследовать следствия откорректированных гипотез и т.д. Другими словами, он переносит основные особенности своей философии науки на политическую философию. Результатом является экспериментирующая (tentative)

политика постепенных шагов, своего рода научный реформизм.

-716-

Этот подход принципиально нейтрален по отношению к вопросу о том, используется ли он для блага той или иной общественной группы в обществе. Следование ему становится проблемой политического выбора. Для Поппера же существенным является то, что с помощью постепенной социальной инженерии политика становится научной. Он отвергает стремление планировать общественное устройство именно как целостность.

Это невыполнимо. Мы не можем изменять все сразу. Те, кто тяготеют к глобальным переменам, становятся не только утопистами, но и обнаруживают склонность к авторитарной власти, так как хотят, чтобы все осуществлялось согласно их планам. Единственно возможный путь состоит в том, чтобы делать все постепенно, шаг за шагом. Причем крайне желательно поступать по-научному и открыто, а именно: мы должны реализовать поставленные цели с помощью проверенных средств и корректировать планы по мере нашего продвижения.

Поппер не отрицает отличия социальных явлений от естественных. Он говорит, что социальные явления в значительно меньшей степени, чем естественные, можно наблюдать будучи свободным от определенных идей о том, что мы наблюдаем. Для него объекты социальной науки являются в значительной степени теоретическими конструкциями. В этой связи он упоминает представления о войне и армии, которые рассматривает как абстрактные понятия. При этом Поппер отмечает, что люди (солдаты), которых убивают,

являются конкретными. Наряду с этим Поппер формулирует принцип методологического индивидуализма: «...задача социальной теории состоит в том, чтобы строить социологические модели и анализировать их в дескриптивных или номиналистических терминах, иначе говоря, в терминах индивидов, их установок, ожиданий, отношений и т.д.»<sup>1</sup> .

---

1. К.Поппер. Ницета историцизма. Перевод С.Кудриной. — М., 1993, —С. 157.

-717-

**Кун — смена парадигм в науке**

Критика, направленная против позитивистской концепции верификации универсальных утверждений, кратко может быть сформулирована следующим образом. Пусть

«Н» обозначает гипотезу (например, универсальное утверждение вида  $F = \text{та или «все лебеди белые»}$ ),

«I» обозначает следствие, то есть одно из утверждений об особом состоянии вещей, которое логически вытекает из гипотезы Н

(например, «конкретный лебедь, которого мы будем наблюдать в



определенном месте в  
определенное время, будет  
белым»).

Это утверждение (предсказание,  
выведенное из гипотезы) может  
затем быть проверено с помощью  
наблюдения. Если это утверждение  
подтверждается, мы получаем в  
символической форме

$I < \dots > H$  ( $H$  влечет  $I$ , имеет место  $I$ ,  
следовательно  $H$ ).

Но это не есть общезначимый вывод.  
Таким образом,  $H$  не верифицируема.  
Если утверждение относительно  
наблюдаемого отдельного случая

оказалось неправильным, мы получаем :

$$H > I$$

$-I < \dots > -H$  (Я влечет /, имеет место не /, следовательно не Я).

Этот вывод является общезначимым. Он, следовательно, может фальсифицировать Я. Итак, общие утверждения являются фальсифицируемыми, но не верифицируемыми.

Одно из возражений, которое можно выдвинуть против этой точки зрения, формулируется следующим образом. Утверждения об отдельных случаях

являются выводами из гипотезы, рассматриваемой вместе с дополнительными условиями (А). Эти условия, например, включают экспериментальное оборудование. Итак, наша формула приобретает такой вид:

$$(H+A) > 1 - 1$$

—(H + A), то есть —H или ~A (H и A влечет /, имеет место не /, следовательно не Я или не A).

Это означает, что неподтвержденное следствие (/) не требует отрицания (пересмотра) гипотезы. Оно опровергает гипотезу Я или

предпосылки (дополнительные условия) А. Если мы имеем гипотезу, которая оказалась плодотворной в других случаях, и в данное время у нас для нее нет альтернатив, то вряд ли обоснованно ее отклонять. Более разумно попытаться изменить одну или несколько других предпосылок (А).

-718-

Томас Кун (Thomas S. Kuhn, 1927—1996), исходя из предложенного им историко-научного видения научной деятельности, подверг серьезной критике попперовский тезис о фальсификации. Кун пытался

показать, что именно его теория наиболее точно описывает то, что фактически делают ученые.

Важными компонентами куновской картины науки являются концепция парадигм и концепция отношений между нормальной наукой и научными революциями. Согласно этой картине, проверяемая гипотеза принадлежит обширной совокупности предположений, многие из которых являются неявными. К их числу относится и исследовательская компетентность, приобретаемая учеными в ходе их подготовки к деятельности в рамках избранной научной дисциплины.

(Обучение предмету научной дисциплины связано не только с изучением многих фактов, но и с усвоением способов видения и мышления соответствующего научного сообщества, то есть принятых в нем понятий и норм исследования). Чтобы зафиксировать, что отдельная научная гипотеза включена в определенную обширную совокупность предположений, Кун вводит термин парадигма для обозначения этой совокупности. В ходе исследовательского процесса ученый может в той или иной степени ощущать потребность в

размышлении над некоторыми аспектами этой обширной совокупности и даже в их изменении. Такие размышления и проверки, по мнению Куна, знаменуют начало революционного периода развития науки. Ему противостоит период нормального научного исследования, в рамках которого ученый работает со специфическими гипотезами (проблемами), не сомневаясь в используемых предположениях. Так как эта обширная совокупность предположений включает и критерии важности и правильности научного исследования, то, согласно Куну, при

сопоставлении двух или более парадигм они оказываются рационально несоизмеримыми. По этой же причине отсутствует нейтральная позиция, с которой мы можем оценивать этот конфликт, и, в конечном счете, характеризовать результат его разрешения как научный прогресс. В противоположность Куну некоторые философы науки утверждают, что существуют определенные универсальные формы компетентности и нормы научного исследования и аргументации, которые не могут быть отклонены или опровергнуты (эти формы и



нормы предполагаются самим актом отклонения или опровержения) и которые так или иначе являются частью всех парадигм (см. Хабермас, Гл. 30).

-719-

Поскольку Кун оперирует «скачками» между различными парадигмами в науке, то, согласившись с ним, мы уже не можем более говорить о научном прогрессе как о линейном и восходящем развитии. Мы можем говорить о росте знания внутри парадигмы, не связывая этот рост с переходом от одной парадигмы к

другой. Ведь более высокая нейтральная позиция, с вершины которой мы можем оценить возможный прогресс, отсутствует.

Согласно Куну, также проблематична любая форма взаимопонимания между представителями двух различных парадигм. Ведь сторонники каждой из них, естественно, рассматривают спорный предмет с точки зрения своих предположений, то есть своей парадигмы. В результате коммуникация возможна лишь между учеными, придерживающимися одной и той же парадигмы, а не разных парадигм.

Радикальная интерпретация куновской точки зрения ведет к отрицанию существования нейтрального языка наблюдения. Ведь все данные отмечены конкретной парадигмой. Не существует каких-либо методов, нейтральных по отношению к отдельной парадигме. Следовательно, все критерии релевантности, объективности и истины зависят от конкретной парадигмы. Отсутствуют критерии, которые были бы выше различных парадигм, и ни один из критериев не является общим для всех парадигм.

Если вышесказанное означает, что вопрос об истинности и общезначимости научных утверждений зависит от отдельной парадигмы, то в результате мы сталкиваемся с проблемой релятивизма и скептицизма: истина оказывается относительной. Но это спорная точка зрения. Здесь опять перед нами возникает проблема самоприменимости (самореференции). Если скептическое утверждение об относительности истины считается универсально применимым, то оно также должно быть применимым и к самому себе. Но тогда оно само себя

отрицает. И если это утверждение не считается применимым к самому себе, то тогда должно существовать универсальное и не зависимое от парадигм видение, а именно то, которое выражает это утверждение. (См. аналогичные проблемы самореференции в радикальных версиях позитивизма, первый параграф этой главы).

Сам Кун не желал заходить так далеко, но другие философ! науки с аналогичными установками, например, Пауль / Пол Фей-ерабенд (Paul Feyerabend, 1924—1994), явно пошли в направлении релятивизма. Фейерабенд отверг идею

универсальных правил научного метода (согласно известному выражению, anything goes -годится все, что подходит). В итоге различие науки и ненауки становится размытым.

-720-

Итак, понятие парадигмы является основным в куновской философии науки. Однако это понятие может истолковываться по-разному. Поэтому следует отметить, что оно имеет несколько базисных значений. Одно носит онтологический характер и связано с предположениями о том, «что

существует» (определенный тип онтологии). Второе носит методологический характер и связано с предположениями о нормах «хорошего» исследования (определенный тип методологии). Кроме того, еще одно значение указывает на важность примеров в процессе обучения научной деятельности. В соответствии с последним значением понятие парадигмы имеет отношение и к процессу социализации ученого, то есть его приобщению к определенному научному сообществу, в ходе которого приобретается компетенция в

использовании базисных понятий о бытии (онтология) и методов (методология). Этот тип «скрытого» опыта, основанного на практике, играет фундаментальную роль и в философии позднего Витгенштейна. (Ср. также со взглядами Аристотеля на «практически приобретаемую жизненную мудрость»).

## **Витгенштейн — философия как практика**

В той мере, в какой различие между принципиально фальсифицируемыми и принципиально нефальсифицируемыми



утверждениями не функционирует в качестве адекватного критерия различия между эпистемически осмысленным и эпистемически бессмысленным, возникает вопрос о том, как проводить это последнее различие. Ответ на этот вопрос предлагает одно из направлений англо-американской философии, которое частично сформировалось под влиянием поздних работ Людвиг Витгенштейна (Ludwig Wittgenstein, 1889—1951). Эта школа, называемая аналитической философией, начинает с анализа разнообразных ситуаций использования естественного языка,

то есть выходит за границы анализа только дескриптивного содержания языка. Лингвистические выражения осмыслены, если они совместно используются. Их бессмысленность должна быть понята как разрыв с совместным лингвистическим использованием.

Рассмотрим вкратце следствия этого подхода.

-721-

Сразу можно сказать, что в отличие от логического атомизма аналитическая философия отказывается от тезиса о взаимно-

однозначном соответствии языка и действительности. Следовательно, она не соглашается с тем, что существует только один специфический язык, который является принципиально правильным, а именно язык естественных наук. Аналитическая философия утверждает, что слова и предложения обладают многообразием различных функций. Слова «пять красных яблок», например, имеют различный смысл в зависимости от контекста. Произнесенные перед продавцом эти слова функционируют как словесное оформление желания совершить

покупку, а сказанные учеником на уроке математики они могут выражать правильный ответ на арифметическую задачу.

С целью сравнения скажем, что один и тот же кусок дерева может быть двумя разными вещами в зависимости от того, используется ли он при игре в шахматы (например, как пешка), или при игре в шашки (как шашка). Ответить на вопрос, чем является этот кусок дерева, можно лишь ссылаясь на конкретную игру, в которой он используется. Точно так же одно и то же слово имеет различный смысл в различных контекстах. На вопрос о его смысле

можно ответить, лишь указав конкретный способ его использования.

Рассматриваемые в изоляции слова и предложения обладают лишь скрытыми смыслами. Только будучи помещенными в специфический контекст, они приобретают действительный смысл. Итак, мы можем сказать, что использование определяет смысл. А так как слово или предложение может быть помещено во многие контексты, то слово или предложение обладает многими смыслами.

Таким образом, между языком и действительностью нет взаимно-однозначного соответствия. Не существует также и единого правильного, «научного языка», который отражает мир таким, каким он есть.

Резкое разграничение между осмысленным и бессмысленным ведет к вопросу: какой имеется в виду смысл и какое использование? Во многих контекстах язык не функционирует дескриптивно. В поэзии и сфере нравственности язык в основном не используется для утверждений о действительном

состоянии дел. Поэтому мы не должны отвергать в качестве эпистемически бессмысленной ту часть нашего языка, которая не соответствует требованиям языка эмпирической науки. Наша задача состоит в том, чтобы найти уникальное лингвистическое использование, которому подчиняются различные использования языка в поэзии, в нравственной сфере и практической жизни.

-722-

Следовательно, важно каждый раз выяснять фактический контекст

использования языка. В повседневной жизни контексты и использования языка являются в той или иной мере осмысленными. Поэтому необходимо анализировать естественный язык, как он функционирует в реальной жизни. В этом смысле аналитическая философия является «философией естественного языка».

Движение, известное как философия естественного языка, возникло в Англии в 1930-е гг. как антитеза программе идеального языка, выдвинутой Венским кружком и логическим эмпирицизмом (позитивизмом). В то время как



последние были вдохновлены современной формальной логикой и применением в современной физике математического языка, считавшегося «идеализированным», философия естественного языка подчеркивала значение анализа разнообразных языковых выражений, используемых нами в повседневной жизни. В философии естественного языка можно выделить следующие направления: (1) философия здравого смысла (common-sensephilosophy), представленная прежде всего Джорджем Эдуардом Муром (George Edward Moore, 1873—1958); (2) кембриджская школа,

включающая позднего  
Витгенштейна, Джона Уиздома (John Wisdom, 1904—1993) и Нормана  
Мал-кольма (Norman Malcolm, 1911—  
1990) и (3) оксфордская школа,  
включающая Гилберта Райла (Gilbert Ryle, 1900—1976),  
Стюарта Хэмпшира (Stuart Hampshire, 1914), Питера Стросона (Peter F. Strawson, 1919), Стивена Тулмина (Stephen Toulmin, 1922) и Джона Остина (John L. Austin, 1911 — 1960).  
Всех их объединяет использование анализа естественного языка как отправной точки для определенной критики идеализированного языка, применяемого в математически

сформулированных естественных науках, и идеализированного языка, применяемого философами, вдохновленных символической логикой. Итак, представители философии естественного языка защищают повседневный язык и здравый смысл (ср. с феноменологией.)

На основе тщательного анализа использования естественного языка Остин критиковал философов, которые, по его мнению, оперировали претенциозными и нечеткими требованиями (ср. с локковской интеллектуальной «чисткой», средством которой было

прояснение языка). Исходя из понимания, которое обеспечивает естественный язык, он скептически критиковал метафизику (и позитивизм). Одновременно он пытался разрушить философский (теоретически обоснованный) скептицизм. Остин различал дескриптивные, или описательные (констатирующие) высказывания и так называемые перформативные (исполняющие некоторое действие) высказывания. Высказывание «я гуляю» является дескриптивным (оно утверждает нечто). Высказывание «я обещаю, что...» является утверждением, которое

одновременно будет исполнением некоторого действия (оно исполняет действие)<sup>1</sup>. Если мэр в официальной церемонии говорит: «Я именую эту улицу «Штатная дорога»», то он совершает не описание (дескрипцию), а выполняет действие, а именно дает улице название. (Отметим, что это верно, пока все делается так, как это должно быть, то есть социальные роли и функции таковы, какими они должны быть в подобных церемониях). Таким образом, Остин обращает внимание на отношения между пользователем языка и лингвистическим выражением (и на

социальный контекст, внутри которого пользователь языка выражает самого себя). Эти отношения могут быть исследованы психологически. Но для Остина их изучение является задачей философского (концептуального) анализа. Исследование отношения между пользователем языка и лингвистическим выражением часто называют «прагматическим» (тогда как исследование структуры языка называют «синтаксическим», а исследование различных смысловых значений языка — «семантическим»). Если использовать эту терминологию, то

можно сказать, что Остин  
интересуется прагма-

---

1 См. J.Austin. How to Do Things with Words.  
— Oxford, 1962.

-723-

тикой в философском смысле. В  
послевоенной философии Остин,  
следовательно, выступает ключевой  
фигурой в повороте к  
лингвистической философии и  
философии речевых актов (в так  
называемом лингвистическом, или  
прагматическом повороте). Чтобы  
лучше анализировать и понимать  
различные виды речевых актов,

Остин разрабатывает тройственную концептуальную схему, в которой различаются локутивные, иллокутивные и перлокутивные речевые акты. Перлокутивная сила речевого акта связана с причинными отношениями. Когда я говорю, например, «ручная граната сзади вас может взорваться в любое мгновение», то произнесение этой фразы может принудить вас к бегству. Говоря это, я «причиняю» действие с вашей стороны. Речевой акт, таким образом, обладает перлокутивной силой. Но даже если вы не начинаете бежать, я все же предупреждал вас, произнося это



предложение. В соответствии с принятыми для предупреждения других соглашениями, а также для того, чтобы снять вину с себя за ваше ранение, поскольку я предупреждал вас, мой речевой акт считается успешным, даже если вы проигнорировали мое сообщение. Иллокутивная сила речевого акта, таким образом, связана с осуществлением соглашений, но не причинных эффектов. (Обратите внимание на следующую параллель: мэр присваивает название улице в соответствии с соглашениями, не в силу причинного эффекта)-  
Локутивный аспект речевых актов

основывается на том, что мы могли бы назвать содержанием утверждения (тем, что выражается). Один и тот же речевой акт можно охарактеризовать по-разному всеми этими тремя аспектами <sup>1</sup> .

Теория речевых актов в дальнейшем развивалась американским философом Джоном Сёрлом (John R. Searle, 1932)<sup>2</sup>. Начав с идеи, что речевые акты обладают иллокутивной силой, Сёрл пытается обнаружить правила для успешных речевых актов, то есть правила, которые являются для них конститутивными (а не только

регулятивными). Упрощенно говоря, шахматные правила являются конститутивными для шахматных ходов, потому что индивидуальные акты в шахматах, индивидуальные ходы есть то, чем они являются только благодаря этим правилам. Но запрет «не курить в помещении» только регулирует уже существующее поведение, курить или не курить, и сам по себе не является условием существования этих типов поведения. Правила для речевых актов, которые пытается обнаружить Серп, основываются, например, на наших обычных предположениях о том, что люди правдивы; что мы

обычно допускаем, что люди предполагают существование того, о чем говорят; что роли и институты обычно таковы, что речевые акты людей являются осмысленными.

Когда мы слышим, что мэр говорит: «Я называю эту улицу «Штатная дорога»», то обычно предполагаем, что мэр понимает то, о чем говорит; что он предполагает существование улицы, которая получает название; что он является мэром, выполняющим официальный акт.

Когда речевые акты являются осмысленными и успешными в человеческом общении, то это происходит именно благодаря

конститутивным правилам (о которых мы часто не думаем, считая их само собой разумеющимися, и когда говорим и когда слушаем). Эти неявные правила для речевых актов, таким образом, имеют статус конститутивных условий способности понимания друг друга в языковом общении. Практически существуют, конечно, всевозможные факторы, которые приводят к тому, что мы не понимаем друг друга правильно.

-----

-----

1 Хабермас проводит различие между иллокутивными и перлокутивными аспектами в рамках общей теории речевых

актов, в которой фундаментальным служит различие между коммуникативными и стратегическими актами. См. Гл. 30.

2 J.Searle. Speech Acts. — Cambridge, 1969.

Русский перевод четвертой главы см.

Д.Сёрл. Референция как речевой акт.

Перевод Т.Радзиевской. — В кн. Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XIII. — М., 1982. — С. 179—202.

-724-

Часто это происходит из-за преднамеренного или ненамеренного нарушения одного или нескольких таких правил. Но точно так же, как правдивый разговор понимается прежде всего по отношению ко лжи (так как лжец, чтобы быть способным лгать, должен

предполагать, что собеседник полагает, что лжец говорит правду), так и эти правила являются первичными по отношению к их нарушению. То, что эти правила часто нарушаются, не подвергается сомнению и отрицанию. В этой связи Серл вводит также термин "институциональные факты» (institutional facts). Он обозначает им социальные факты, которые бы не существовали, если бы не были помещены внутри некоторых институциональных структур. Примером последних служат правила для речевых актов, которые «конституируют» эти факты.

(Концепция грубых фактов (brute facts), как аналог концепции институциональных фактов, была разработана Элизабет Анскомб (Elizabeth Anscombe, 1919} <sup>1</sup> .

Что в таком случае является бессмысленным? Это прежде всего неправильное использование осмысленного естественного языка. Согласно философам-аналитикам, классические философские проблемы часто являются результатом такого неправильного употребления. Занимаясь этими проблемами, мы используем слова, осмысленные в одном контексте, в



совершенно другом, не подходящем для них контексте<sup>2</sup>. Подобное использование похоже на смешение игры в шашки с игрой в шахматы. Если человек, ожидающий автобус, спрашивает, знаем ли мы, когда отправляется автобус, и мы отвечаем «я не знаю ничего достоверного», то мы неправильно используем язык. Данный нами ответ не имеет смысла в контексте заданного вопроса. Способ, которым задавший вопрос человек использует слово «знает», является осмысленным. Он соответствует контексту ожидания автобуса. Но наше использование этого слова в ответе предполагает

совершенно иной контекст, а именно контекст, в котором обычно обсуждаются эпистемологические понятия. (Более радикально настроенный представитель философии естественного языка далее утверждал бы, что даже философские дебаты об эпистемологии и определенном виде скептицизма являются выражениями того факта, что мы используем осмысленные в повседневной жизни слова в теоретических контекстах, которым эти слова не принадлежат. В силу этого и возникают сложные философские проблемы).

-----

1 E.Anscombe. On Brute Facts. Analysis. 1958, Vol. 18.

2 См., например, анализ апории «Ахиллес и черепаха» в G.Ryle. Dilemmas. — London, 1964.

-725-

Согласно стандартному аналитическому тезису, классические онтологические определения есть не что иное, как выражения проекций лингвистических дистинкций на вещи. Так, категории, которые Аристотель нашел в сущем, являются в конечном счете дистинкциями языка, а не, как это наивно думают, свойствами самих вещей. Различие

между субстанцией и свойством  
например, является только  
проекцией на вещи лингвистической  
дистинкции между грамматическим  
субъектом и предикатом.

Описываемая таким образом  
философия естественного языка  
оказывается определенным видом  
номинализма. Но дело обстоит не  
так просто. Вскоре мы увидим, что  
центральная идея так называемых  
языковых игр предполагает  
включенность языка в «речевые  
акты», в которых лингвистические  
выражения, задачи и объекты так  
формируют общий горизонт, что  
размывается само различие между

языком и действительностью. Поэтому не будет правильным утверждать, что мы имеем, с одной стороны, язык с его дистинкциями и, с другой, вещи, которые являются как бы эпистемологически независимыми.

Аналитическая философия хочет не только анализировать, но и «лечить». Она стремится провести «терапию» против лингвистической путаницы, которая проистекает из неправильного употребления естественного языка. Аналитические философы, например Витгенштейн, считает эту терапию особенно важной для классических

метафизических проблем.  
Понимание философии как терапии несет антиметафизическую направленность. До этого момента между аналитическими философами и логическими эмпирицистами существует согласие. Но когда аналитические философы, следуя Витгенштейну, рассматривают философию как терапию, они также полагают, что философия не дает ответов в форме тезисов и точек зрения. Терапевтическое понимание философии означает, что она является деятельностью, которая распутывает лингвистические (концептуальные) узлы, так сказать,

без того, чтобы самой делать какие-либо утверждения. Здесь аналитический подход обнаруживает определенную близость с сократическим методом.

Терапевтический метод пытается указать на то, что может и не может быть сказано в различных лингвистических контекстах. Вообще этот метод предполагает, что индивид, живущий в определенном языковом сообществе, обязательно обладает неявным знанием правил осмысленной языковой деятельности в рамках этого сообщества (без такого знания языковое сообщество невозможно). Указывая с помощью

анализа и аргументации на невыраженные словами правила лингвистического использования, философский лингвистический анализ пытается сделать неявное явным. Итак, можно сказать, что базисные правила естественного языка функционируют как своего рода высшая инстанция: языковые выражения осмысленны, если они соответствуют этим правилам.

-726-

Но как мы решаем, кто прав, когда расхождения возникают и относительно того, чем на самом деле являются базисные правила?



Мы можем только прояснить этот вопрос, подчеркнув снова: на естественном языке бессмысленно говорить, что «число семь является зеленым», поскольку это противоречит базисному правилу, согласно которому числам не может быть приписан цвет. Чувство бессмысленности, которое мы (как можно надеяться) ощущаем при произнесении этого предложения, определенно указывает на это базисное правило.

Другие аналитические философы, например Гилберт Райл, используют лингвистический анализ более

конструктивно <sup>1</sup> . Разъясняя способы осмысленного соединения наших понятий, мы можем более ясно осознать, чем на самом деле являются язык и феномены. Этот метод предполагает, что с помощью аналитического мысленного эксперимента мы пытаемся выяснить, какие понятия внутренне связаны друг с другом и какие понятия не могут быть объединены (то есть для них результат объединения будет бессмысленным). Так, понятие действия необходимо связано с понятиями действующего лица и намерения, тогда как понятие

числа не может осмысленно сочетаться с понятием цвета.

У других придерживающихся позиции Райл а аналитических философов антиметафизическая направленность становится менее выраженной. Анализ оказывается средством приобретения понимания классических предметов исследования, например вопросов о том, что такое действие или что такое человек. (См., например, Хэмпшир и Стросон <sup>2</sup> .)

В Философских исследованиях (Philosophical Investigations, 1953) Витгенштейн анализирует язык как

внутренне неотделимый от его использования. Язык понимается в свете языковых игр, то есть разнообразных конкретных лингвистических контекстов, в которых язык и его использование образуют единство. В языковой игре, подобной покупке пяти красных яблок в бакалее или просьбе ответить на вопрос о происхождении вспышек света на строительной площадке, отсутствует внешняя связь между вещами и языком. Явления, поскольку они включены в языковую игру, мо-

---

1 G.Ryle. The Concept of Mind (1949). — London, 1990.

2 S.Hampshire. Thought and Action (1959). — London, 1960; P.Strav/son. Individuals (1959), - New York, 1963.

-727-

гут быть удовлетворительно описаны только посредством понятий этой языковой игры. В свою очередь, понятия приобретают смысл только через явления, взятые со стороны их включенности в эту языковую игру.

Языковые игры в большей или меньшей степени пересекаются друг с другом. В зависимости от этого пересечения их правила более или менее уникальны или же являются общими для нескольких языковых

игр. В силу этого лингвистические выражения из различных языковых игр могут иметь некоторый общий смысл или обнаруживать так называемое семейное сходство (family resemblance), даже если между ними и нет ясно определенного общего тождества.

Витгенштейн полагал, что смог объяснить эту ситуацию без обращения к языковой игре более высокого порядка, которая в качестве своего объекта имела бы все остальные языковые игры. Он отклоняет идею такой языковой игры, то есть определенной универсальной языковой игры,

которая задает основу (рамки) понимания для всех языковых игр повседневной жизни (включая и науки). (Это означает, что в определенном смысле Витгенштейн воздерживается от того, чтобы самому быть лингвистическим арбитром. Но такая позиция является спорной).

Один из последователей Витгенштейна, Питер Уинч (Peter Winch, 1926) использовал теорию языковых игр для разработки особой философии социальных наук<sup>1</sup>. Он исходит из того, что понимание общества подобно пониманию набора языковых игр. В свою

очередь, понимание языковой игры означает ее понимание на основе присущих ей понятий и правил. При этом нельзя использовать другие понятия и правила — скажем, предполагающие причинные объяснения. Уинч является выразителем идеи социальной науки, основанной на понимании. Итак, он предлагает теорию языковых игр, которая обладает статусом метатеории по отношению к различным конкретным языковым играм.

-----

----

1 П.Уинч. Идея социальной науки и ее отношение к философии. — М., 1997.



В каком смысле базисные правила языковых игр таковы, что мы можем отказаться от них, и в каком смысле они таковы, что мы не в состоянии сделать это? Мы можем считать, что существуют определенные базисные правила, образующие такую необходимую компоненту всех языковых игр, от которой мы не в состоянии отказаться. В этом случае мы не отказываемся от этих правил и можем говорить о них. При этом мы можем рефлексивно показать, чем они являются, и в этом смысле высказываться о них, когда мы их

используем. В результате мы приходим к определенному трансцендентальному варианту лингвистической философии, а именно: язык содержит некоторые общие, неизбежные правила или принципы, которые конститутивны для лингвистической осмысленности в целом и выполняют роль высшего апелляционного суда для всех осмысленных языков. Если дело обстоит так, то мы имеем некоторые общие базисные критерии лингвистической осмысленности.

Мы находим подобные мысли у Ноама Хомского (также Чомски) (Noam Chomsky, 1928) в его теории

универсальной грамматики. Базисная структура языка понимается им в качестве универсальной эпистемологической структуры. Такой подход достаточно далеко уводит от позиции Витгенштейна, который не желал выходить за пределы решения терапевтических задач, связанных с простыми конкретными языковыми играми.

Если критерии осмысленности связаны с использованием языка, то как обстоят дела с отношением между языком и пользователем! Разве язык не связан необходимо с пользователем языка, субъектом? И что можно сказать о пользователях

языка, об интерсубъективном и социально-историческом аспектах? Ведь язык не наследуется пользователем подобно биологическим признакам, а усваивается им от других и в общении с другими! Эти проблемы внутреннего отношения языка к говорящему и познающему субъекту и, более того, к историческому и социальному сообществу выводят нас за границы присущего лингвистической философии подхода и ведут в направлении феноменологии и экзистенциализма.

**Феноменология и  
экзистенциализм — Гуссерль**

## и Сартр

Феноменология не является однородным течением. Ее основатель Эдмунд Гуссерль (Edmund Husserl, 1859—1938) развивал ее в течение всей своей научной деятельности. Велики расхождения и между теми, кого часто причисляют к феноменологическому течению. Среди них Мартин Хайдеггер (Martin Heidegger, 1889—1976), Жан Поль Сартр (Jean Paul Sartre, 1905—1980) и Морис Мерло-Понти (Maurice Merleau-Ponty, 1907—1961). Однако Сартр при этом может считаться и экзистенциалистом.

Вначале ограничимся кратким обзором феноменологии.

-729-

Феноменология (буквально: теория феноменов или явлений) -это философская школа, которая стремится описывать события и действия такими, какими они являются. Ее критическое острие направлено против тенденции принимать в качестве реального только то, что описывается естественными науками.

Феноменология хочет описать используемые нами повседневные

вещи так, как они обнаруживаются перед нами. Так, карандаш, с помощью которого я пишу, феноменологически описывается только так, как он используется в этом контексте.

Феноменологическая критика направлена против представления о том, что карандаш на самом деле является только некоторой совокупностью атомов. В этом смысле мы можем говорить, что феноменология хочет реконструировать вселенную во всей ее полноте и многообразии, со всеми ее качествами. Она противостоит одномерной стандартизации,

основанной на научной онтологии, то есть теории, согласно которой только понятия естественных наук схватывают вещи таковыми, каковыми они являются на самом деле.

Здесь просматриваются определенные параллели с концепцией языковых игр, которую мы находим в аналитической философии. Так, представление о правильности только языка науки отвергается в пользу представления о многообразии различных лингвистических контекстов: лингвистический смысл определяется контекстом. Однако в



феноменологических описаниях не язык, а явления занимают центральное положение. Но и в феноменологии критикуется абсолютистская точка зрения, согласно которой единственно правильным является использование естественнонаучных понятий.

В то же время следует подчеркнуть, что ни аналитическая философия, ни феноменология не выступают против естественных наук! Они критикуют лишь философскую теорию, согласно которой действительность может быть схвачена исключительно естественно-научными понятиями.

Феноменология часто описывает простые ситуации: помол зерна, ковка конской подковы, написание письма. Обо всем этом часто говорится как о жизненном мире (Lebenswelt), то есть о мире, в котором мы живем, с его повседневными вещами и мыслями - явлениями (феноменами) и лингвистическими выражениями, через которые они наличествуют. (Ср. с параллелью с языковыми играми, которые в языковом смысле оказываются прагматическими, а не чисто синтаксическими или семантическими). Следовательно, так же, как и пользователи языка,

язык-в-использовании составляет часть жизненного мира.

-730-

Феноменология не выдвигает понятие жизненного мира только как альтернативу научному представлению. Жизненный мир обладает эпистемологическим приоритетом. Науки стали возможными благодаря жизненному миру. Неверно, что исторически они возникли вне жизненного мира. Именно он делает научную деятельность возможной в трансцендентальном смысле.

Итак, феноменология (например, у Гуссерля) осознает себя как продолжение европейского научного развития, в котором философия, так же как и наука, преследует рациональность как цель (telos), а феноменология имеет задачу освещения и разъяснения базисных проблем науки. Если использовать слова Гуссерля, то «трансцендентальная феноменология», иначе говоря «философия как строгая наука», обеспечивает поддержку науке в условиях «кри-зиса европейских наук». Усилия феноменологии по спасению научных аспектов в самой

науке состоят в открытии и детальном изучении жизненного мира как смыслообразующего основания наук и их внутреннего стремления (telos) к разуму.

Феноменология, как указывалось, описывает не только явления, то есть вещи обыденного обихода, но и намерения людей и т.д., как они обнаруживаются в различных контекстах. (Феноменология не основывается на поэтическом описании собственных переживаний индивида, своего рода лирической версии его наблюдений). Ее более глубокая цель заключается в том, чтобы обнаружить условия внутри

жизненного мира, которые делают его возможным, то есть открыть его смыслообразующие условия, без которых он бы не существовал. (Ср. снова с игрой в шахматы: шахматные правила являются смыслообразующими для различных сильных и слабых ходов). Здесь присутствует, как и при лингвистическом анализе, определенная трансцендентально-прагматическая аргументация. Но, заметим, трансцендентальная философия этого рода ищет более или менее изменчивые смыслообразующие предпосылки языково-практического сообщества, а

не одного субъекта, как это делал Кант.

Разъяснение структур жизненного мира имеет определенную эпистемологическую цель. При этом важно, что жизненный мир обладает практической природой, раскрывающейся через целенаправленные задачи и регулируемые нормами действия. Поэтому эпистемологические проблемы обсуждаются в контексте действий (заданий, труда, взаимодействия), а не пассивного чувственного опыта (например, как в учении Беркли). Знание того, что мы делаем, трактуется в качестве

фундаментального. Оно не может  
быть

-731-

сведено к простым чувственным  
впечатлениям. Например, когда я  
колю дрова, я знаю импульсивно  
подсознательно, что я делаю. И то,  
что я знаю, например, о движениях  
моей руки, не есть то, что я узнаю,  
посмотрев на мою руку, если бы она  
была просто объектом наблюдения.  
Конечно, я смотрю на мою руку,  
когда колю дрова, но мое зрительное  
восприятие руки является частью  
контекста действия, при котором  
осознание движения руки отличается



от моего осознания руки, когда я просто рассматриваю ее как посторонней объект <sup>1</sup> .

Тот факт, что феноменология начинает эпистемологически с наших поведенческих задач, а не с пассивных чувственных восприятий или чистого мышления, означает, что в ней проблемы взаимосвязи субъекта и объекта уникально переплетены с обнаружением вещей и себестождественностью индивида (personal identity). В качестве действующего лица человек принимает непосредственное участие в деятельности. Здесь нет

никакого абсолютного раздвоения на субъект и объект. Явления есть таковы, каковыми обнаруживают себя вещи в данной ситуации. На протяжении времени действия именно сознание действующего лица гарантирует его непрерывность и себестождественность. Ср. с проблематикой вещей (внешнего мира, «материальной субстанции») и субъекта («ментальной субстанции» в учениях Беркли и Юма).

Феноменологические описания, которые начинаются с действия, представляют интерес для социальных наук и ведущихся в них принципиальных споров. В

феноменологическом анализе  
жизненных контекстов, основанном  
на понятии действия и связанных с  
ним понятий намерения  
действующего лица, партнера и  
объектов действия, главным является  
представление сферы действия с  
помощью категорий, используемых  
действующим лицом. Таким образом,  
феноменология тесно связана с так  
называемым понимающим подходом  
в социальных исследованиях,  
противостоящим объяснительному  
подходу. Феноменологическое  
рассмотрение соответствует и  
анализу общества на основе модели  
языковых игр (Уинч).

---

1 Что означает понимание тою, что некто делает, когда он колет дрова, просто наблюдая за движениями своей руки, как если бы она была ему чуждым объектом? См. различие между наблюдением (и знанием) того, что я поднимаю свою ногу (в результате моего собственного действия), и наблюдением (и знанием) подбрасывания яоей моги в результате улара доктором маленьким молоточком по месту ниже коленной чашечки.

-732-

Как уже было сказано, феноменология преимущественно пытается найти не только описание ситуации, но элементы, которые конституируют ее смысл. Поэтому

важно осознавать, на каком логическом уровне рассмотрения мы находимся в любой момент времени. Например, когда Сартр в Бытии и ничто (*L'Entre et le Neant*, 1943) говорит о свободе, он имеет в виду свободу как имеющую конституирующий смысл. Свобода обладает логическим статусом необходимого условия для действия: действовать означает действовать намеренно (*intentionally*), в том или ином смысле сознательно. Действие предполагает, что мы видим, что ситуация могла бы быть иной, чем она есть, что существует альтернатива тому, что дано, а

именно позитивная альтернатива,  
которую мы можем реализовать с  
помощью особой  
последовательности действий.  
Другими словами, действие  
превосходит наличное бытие,  
действие «отрицает» данное (= «позитивное» в гегелевском смысле) в свете другого состояния дел. В этом смысле возможное обладает приоритетом перед действительным, возможное - это то, что еще не действительно, но оно может быть реализовано с помощью действия. Если мы не видим, что благодаря нашим усилиям ситуация вокруг нас могла бы быть иной в тех или иных

аспектах, то мы не способны действовать. (Рабочие восстают не только потому, что они страдают. Они восстают и потому, что понимают, во-первых, что они страдают, и, во-вторых, что ситуация могла бы быть иной и что существует ряд действий, которые они могут предпринять, чтобы реализовать эту возможную альтернативу). Это возможное намеренное отрицание данного указывает на свободу как условие действия. Свобода, таким образом, конституирует действие. В этом смысле действие возможно именно благодаря свободе.

В то же время Сартр говорит в Бытии и ничто, что люди могут потерять свою свободу. Как это возможно, если свобода является базисным, конститутивным элементом человека? Ответим, сказав, что фундаментальная свобода, которой человек всегда обладает латентно, может быть утрачена в тех особых ситуациях, когда он не осознает, во-первых, ситуацию в качестве такой, которую он может и должен изменить, и, во-вторых, себя самого в качестве того, кто может и должен принять участие в ее изменении. В таком случае человек фактически рассматривает себя как некоторую



вещь, не способную к действию. Если человек придерживается этих иллюзий, свобода не реализуется. Именно таким образом она может быть утрачена. Однако свобода как существенное свойство человека латентно присутствует даже в подобных обстоятельствах.

-733-

Это достаточно вольное, хотя в основном и верное, изложение сартровского понимания проблемы свободы.

Кроме того, теория Сартра о «дурной вере» (*mauvaise foi*) может быть

представлена в соответствии с его воззрениями на возможную натурализацию человеческого существования.

Итак, мы рассмотрели прежде всего связь феноменологии с теорией действия и эпистемологией. Но кроме того феноменология оказалась плодотворной для сферы искусства и литературы, так как снова вернула миру качественное измерение. Опять стало законно говорить о явлениях в их качественной полноте, как это присуще стихотворениям Нерваля (Gerard de Nerval — псевдоним Жерара Лабрюни, Gerard'a Labrunie, 1808—1855, одного из первых

символистов и сюрреалистов во французской поэзии) или картинам Винсента ван Гога (Vincent van Gogh, 1853—1890). Как и герменевтика, феноменология функционирует в литературоведении в качестве интерпретативной науки.

Близость феноменологии к искусству и литературе ярко демонстрирует творчество Сартра, который был также известным писателем и драматургом. В художественных произведениях он существенно опирался на разработанную им теорию действия и эпистемологию.

В своей поздней работе Критика диалектического разума (*Critique de la raison dialectique*, 1960) (ср. с. названиями основных работ Канта!) Сартр обсуждает связь между своей более ранней (экзистенциалистской? — Г. С. и Н.Г.) феноменологией и марксизмом. Начав с понятия индивидуальной практики, он пытается с помощью диалектической трансгрессии разработать теорию социально-исторической целостности. В этой связи важными оказываются его взгляды на то, каким образом искусственные материальные структуры — улицы, здания, лестницы, рынки и т.д. —

задают возможные для нас сферы деятельности. Эти структуры способствуют росту отчуждения, так как становятся материальными «посредниками» между людьми, между человеком и сообществом. К числу таких «посредствующих» факторов относится и формирование различных групп. Это верно как для группы, спонтанно действующей в направлении достижения общих целей, так и, по выражению Сартра, для очереди, в которой отдельные индивиды формируют часть социальной системы, не вступая в общение и не образуя сообщество (как в очереди на автобусной

остановке). Чтобы избежать отчуждения, человек должен активизироваться в «группе» и выйти из ситуаций, в которых совокупные индивидуальные действия ведут к непредсказуемым результатам. Одна из таких ситуаций возникает, когда разумные действия отдельных фермеров по заготовке древесины ведут к неразумному истреблению лесов и природным бедствиям. (Вопреки благим намерениям нередко сумма частично рациональных действий приводит к неожиданным неприятным последствиям. Имея это в виду, Сартр говорит о контр-финальности

(counter-finality) человеческих действий).

-734-

Сартр, защищавший в  
Экзистенциализме и гуманизме (L  
'Existen-tialisme et la humanisme, 1946)  
и Бытии и ничто  
индивидуалистическую точку  
зрения, позднее пытался развить  
разновидность марксистской  
философии, согласно которой  
индивид и сообщество разумно  
«опосредствуют» друг друга. Он  
говорит, что по отношению к  
«целостности» Гегель был прав по  
сравнению с Кьеркего-ром, а по

отношению к «уникальному индивиду» прав был Кьеркегор, а не Гегель. По мнению Сартра, его версия Маркса «опосредствует» обе эти концепции (целостности и индивида). Здесь Сартр подчеркивает значение семьи — среды первичной социализации и индивидуализации ребенка — как посредника между универсальным и партикулярным.

Отметим, что корни экзистенциального способа мышления восходят к Кьеркегору, Паскалю, Августину и Сократу. В строгом смысле экзистенциализм не является философской школой. Этот термин используется по отношению



к достаточно разным мыслителям — таким, как католик Габриэль Марсель (Gabriel Marcel, 1889—1973), атеист Сартр, феминистка Симона де Бовуар (Simone Beauvoir, 1908—1986), деист Карл Ясперс (Karl Jaspers, 1883-1969) и философ бытия Мартин Хайдеггер. Однако между ними, если использовать выражение Витгенштейна, имеется определенное семейное сходство, которое может быть замечено в том, как эти мыслители интериоризируют способ бытия человека. Они рассматривают человека в качестве конечного и смертного индивида, часто трагического и

парадоксального, живущего незавершенной жизнью, в которой лишь самосознание является фундаментальным и непоколебимым. Итак, основная особенность экзистенциалистской философии заключается в положении, что каждый индивид должен осознавать границы своей собственной жизни [и нести за нее ответственность — В.К.].

-735-

С помощью такого экзистенциального способа мышления -при персональном осознании каждым неизбежности

его собственной смерти — люди получают сигнал к пробуждению, почти рождаются вновь, но уже с сознанием, которое проникает до наибольших глубин. Даже если мы и не можем найти ответы на вопросы, которые Достоевский называл проклятыми: откуда мы? кт мы? куда мы идем?, то все же мы остаемся с этим сознание? уникальности человеческого существования, с этим чистым пламенем жизни. Жизнь «полностью немотивирована, совершен» противоположна разуму — это чистый постулат, настолько сильный, что мы не можем его избежать, настолько возвышенный

что отвергает свое обоснование, настолько суверенный, что, да же отрицая его, мы всеми фибрами нашей души подчиняемся ег< законам или прихотям» (Арне Гарборг, Arne Garborg, 1851—1924 Tankarogulsyn, Мысли и мнения).

Скажем несколько слов о взглядах Сартра, как они выражены в его работе Экзистенциализм и гуманизм.

Сартр говорит, что в человеке существование предшествует сущности. Под этим он подразумевает, что нет никаких норм — на пример, никаких «божественных идей» в Создателе,

которые утверждали бы, что мы должны делать в нашей жизни. Человек следовательно, свободен. Он свободен в том смысле, что нет никаких объективных норм или предписаний. (Ср. отличие этой концепции свободы, исходящей из отсутствия норм, от концепции свободы в Бытии и ничто, основанной на действии и намерении) Для разъяснения сартровской позиции прибегнем к следующей иллюстрации. Человек подобен актеру, который внезапно обнаружил себя на театральной сцене в середине представления. При этом он не знаком со сценарием, не

знает названия пьесы и роли, которую он играет. Ему неизвестно, что он должен делать или говорить. У него даже нет информации о том, существует ли автор, написавший эту пьесу, и является ли она серьезной или смешной. Актер должен лично решить, кем ему быть — проходимцем или героем, комичным или трагичным. Наконец, актер может в любой момент покинуть сцену. Но это тоже выбор роли, выбор, который делается без понимания актером того, чему вообще посвящено театральное представление.

Сходным образом люди как бы вбрасываются в существование. Человек существует, он находит себя свободным, так как нет никаких предписаний, и он сам должен принять решение и определить, какого рода личностью собирается быть. Итак, сущность (определение) следует за существованием (за тем, что мы уже живем).

-736-

В ранней версии экзистенциалистской философии Сартра исключительно важным является выбор. Он не имеет в виду

выбор вещей на основе стандарта, а «выбор» самого стандарта! Выбор человеком самого себя. Но, согласно Сартру, этот фундаментальный выбор не может быть обоснован. Напротив, все попытки его обоснования должны с чего-то начаться, а здесь именно выбор является исходной точкой.

Однако с этим выбором связана определенная произвольность. Фундаментальный выбор индивид совершает сам, один. Даже спрашивая совета, человек сам принимает решение и по этой просьбе, и по тому, как интерпретировать совет и следовать



ли ему. Выбор оказывается решен: нем и в этом смысле достаточно произвольным. Можно выбирать альтруизм или эгоизм, коммунизм или фашизм. Сам выбор не может быть рационально обоснован. (Ср. параллель с Попперози и Карнапом).

Но в то же время Сартр говорит — достаточно интересно — что мы, как индивиды, все же выбираем от имени каждого. Здесь мы встречаемся с кантовской идеей универсализации норм поступков и действий.

Но действительно ли мы настолько суверенны, что можем определять

нашу идентичность таким образом? Разве в своем внутреннем бытии мы не связаны с сообществом — через социализацию, через взаимное признание в нашей последующей жизни, через объективный, необходимый мир труда и через язык?

По-видимому, имеется нечто проблематичное в отношении между индивидом и сообществом, как его понимал ранний экзистенциалист Сартр.

**Идентичность и признание — де Бовуар и феминистская философия**

Основной проблемой экзистенциализма является вопрос об идентичности<sup>1</sup>. По существу, кто я есть? Сартр, как мы видели, полагал, что человек, в принципе, свободен в определении своей идентичности. Нет никакого predetermined сценария нашей жизни! Нет никакой «сущности», которая сообщает нам, кто мы такие и какими мы должны быть. Наша свобода и наша ответственность в том и состоят, что мы сами, все вместе и каждый по отдельности, должны найти, точнее сотворить, ответ на эту экзистенциальную загадку.

---

1 Под идентичностью понимается самоотождествление, самопонимание человека — В. К.

-737-

Сартр унаследовал эту проблему от Гегеля, который рассматривал вопрос об идентичности как вопрос о взаимоотношении человеческих субъектов. Когда встречаются два субъекта, то начинается борьба за признание, борьба за то, чтобы каждый из них рассматривался другим так же, как другой рассматривает самого себя. Это — «духовная» борьба в том смысле, что она ведется не за материальные

ценности, а за взаимное признание. Тем не менее, по Гегелю, это борьба не на жизнь, а на смерть. Ведь для нас жизненно важен вопрос, кто мы по отношению к другим.

С точки зрения Гегеля, это вопрос еще и о признании другого в качестве либо высшего, либо низшего. Это борьба за то, кто должен быть «господином», а кто — «рабом». Далее Гегель связывает эти позиции с материальными условиями: раб — тот, кто, опасаясь за свою жизнь, вынужден работать на господина.

Следовательно, Гегель понимает человеческую идентичность -наше

самопонимание и наше понимание других — как уязвимый результат продолжающегося социально-психологического процесса.

Идентичность не подобна тому, что принадлежит нам, как цвет волос или набор генов. Она приобретается нами в ходе наполненного напряженностью интерсубъективного процесса и всегда может оспариваться снова и снова. Люди уязвимы не только как физические существа в отношении болезней и смерти, но и как социальные существа в отношении определения и переопределения

нашей идентичности другими людьми.

Считая, что идентичность все же является продуктом природы, мы можем создать впечатление как у нас самих, так и у других, что эта социально определенная идентичность просто такова, какова она есть, и не изменяема, подобно другим нашим природным признакам. Слуга, дескать, является таковым по природе, и господин является господином по природе. Они таковы, каковы есть по природе или по милости Божьей, а не в силу результатов игры социальных, сил, игры, которая, в принципе, всегда

может быть переопределена по-новому и иначе. Так, белый человек может рассматривать себя как господина по природе, а черного человека как раба по природе, и оценивать существующее положение дел, как такое, каким оно и должно быть. Следовательно, и господин и раб разрушают то обстоятельство, что отношение между жшми на самом деле является результатом социально заданного взаимопонимания, которое может быть изменено.

Такова наша интерпретация позиции Гегеля и того, что Сартр унаследовал от него (частично через Александра



Кожева, Alexandra I Cojeve, русская фамилия Кожевников, 1902—1968). Для Сартра натурализация была бы примером «дурной веры», то есть самообманом, с помощью которого мы устранимся и от экзистенциальной ответственности за нашу собственную жизнь, и от ответа на вопрос, кто мы.

-738-

И для Сартра, и для Гегеля взаимное признание индивидов является полем битвы. По Сартру, когда два человека смотрят друг на друга, всегда присутствует элемент силовой борьбы по поводу того, кто

намеревается контролировать, кто собирается определить самого себя и другого ?

Даже в неравноправные формы взаимопонимания и идентичности вовлечены две стороны, которые соглашаются с неравным положением. Это — вопрос взаимного отношения, а не только внутреннего видения изолированным субъектом самого себя и других. Мы не можем обладать желаемой нами идентичностью без признания со стороны других. Именно поэтому мы зависим от того, что каждый другой думает о нас, вот почему неизбежна борьба. Однако мы можем считать,

что это происходит благодаря природе, а не культуре и борьбе.

Эти мысли о социальной идентичности выражают связь между теорией и практикой в том смысле, что указывают на то, как можно понимать неравноправные социальные отношения и как, в принципе, можно попытаться их переопределить. Тем самым теория дает импульс для политического действия и легитимирует его.

Подобные идеи были взяты на вооружение группами, которые чувствовали, что не пользуются всеобщим одобрением. Это

относится к участникам антиколониальной борьбы в период после второй мировой войны (например, Францу Фанону, Frantz (Omar) Fanon, 1925—1961, и его последователям). Это также применимо и к возникшему после второй мировой войны женскому освободительному движению и такой его выдающейся представительнице, как Симона де Бовуар.

Симона де Бовуар (Simone de Beauvoir, 1908—1986) выросла в традиционной буржуазной среде во Франции, где женщины впервые получили право голоса после войны, когда де Бовуар было около 40 лет. В

это же время она наряду с Сартром стала одним из первых членов радикального экзистенциалистского движения. Ее особо заботило неравноправное социальное положение, которое занимали женщины как особая группа. По отношению к мужчинам женщины определялись как другие, отличные от них. Именно мужская «точка зрения» определяла и мужчин, и женщин (как «второй пол»). Преобладало мужское самопонимание и мужское понимание других, то есть «второй половины» человечества. В целом, женщины определялись как

второстепенная часть людского рода и усваивали это представление о себе и мужчинах. Результатом было то, что женщины обладали неподлинной идентичностью.

-739-

Это социальное определение понималось и легитимировалось в качестве данного от природы. Для экзистенциалистов, подобных де Бовуар, оно было исключительно серьезным унижением человека, так как для них люди прежде всего определялись свободой, а именно свободой лично решать, кем быть. По сравнению с мужчинами женщины

как группа обладали значительно меньшей свободой индивидуального выбора форм своей жизни. А ведь такая свобода рассматривалась экзистенциалистами как основная особенность и главная ценность человеческого существования. Женщины определялись как «второй пол», что считалось неизменным и данным от природы. Для переопределения этой модели нужно было сначала показать, что приписываемая женщинам роль является результатом социальных определений, а не природы. Затем предстояло с помощью теоретических и практических

усилий подвести обе стороны, как мужчин, так и женщин, к новому и более равноправному пониманию самих себя и других. Исходя из этого, де Бовуар выстроила свой жизненный проект как в сфере теории и практики, так и в области философии и литературы.

Содержанием ее жизни стало создание книг, философских эссе и других публикаций, обосновывающих и разъясняющих ее позицию. В качестве интеллектуала она занялась активной политической деятельностью, особенно в области культуры, где развернулось сражение за признание и идентичность. Но она



также участвовала в борьбе за разрешение многих конкретных вопросов, подобных праву женщины самой решать вопрос о рождении ребенка и избавляться от нежелательной беременности. Здесь главным было отстоять право женщины на аборт.

Давление биологических факторов на человеческую жизнь приводит ко многим конфликтам с экзистенциалистским пониманием первичности нашей свободы. Де Бовуар вместе со своим супругом Сартром предпочлалично минимизировать это «давление природы», отказавшись иметь детей.

Во многих отношениях целью Бовуар было равенство. Мужчины и женщины должны взаимно признавать друг друга в качестве равных. Это не означает, что между ними не должно быть различий и что их жизненные проекты должны быть одинаковы. Но общепринятая трактовка женщин как второстепенного пола должна быть устранена.

-740-

Имеется, однако, другой способ переинтерпретации женских ролей и идентичностей. Можно утверждать, что и невозможно, и нежелательно

бороться за равенство, когда речь заходит о взаимопонимании. Можно утверждать, что мужчины и женщины различны, что они понимают себя и других по-разному и что, следовательно, было бы иллюзией верить, будто в любой ситуации они будут признавать друг друга в качестве равных. Они могут признавать друг друга в качестве равноправных, но вместе с тем фундаментально различающихся. И мужчины, и женщины являются «другими» относительно друг друга. Именно так оно есть и так должно быть.

Но это наполненное напряженностью признание без полного взаимопонимания может вести к отрицанию и притеснению, что традиционно и происходило по отношению к женщинам. Такое положение должно быть исправлено, однако целью не может и не должно быть полное взаимопонимание и равенство. Юридически, материально и социально должно быть равноправие. Но когда дело касается равенства в отношении нашей идентичности, взаимопонимания и признания самого себя и другого, то важно понять, что оно не может быть реализовано полностью и его нельзя

добиться.

Эту позицию разрабатывает феминистка Люси Иригерей (Lucy Irigaray, 1932). Опираясь на философию языка и психоанализ, она утверждает, что мужчины и женщины необходимо различны и что лучшее, чего можно и необходимо стремиться достичь, — это признание их базисного различия, их «непохожести» (otherness).

Иригерей не считает полезным взгляд на равенство, вытекающий из рассмотрения людей как одного человеческого вида. Существует не

один, а два вида людей - женщины и мужчины. Мы должны признать этот факт и согласиться с ним. С этих позиций она критикует многие рассуждения о полах, включая и принадлежащие де Бовуар. Если де Бовуар является феминисткой равенства (equality-feminist),<sup>^</sup> Иригерай — феминисткой различия (difference-feminist).

Различие заключается в том, как должны интерпретироваться и физические, и психологические различия. Насколько они существенны или несущественны для человеческой идентичности, для наших концепций ценностей и

нашей точки зрения на разум и справедливость? В этом суть разногласий между этими двумя видами феминизма.

-741-

Признание другого не только как равного, но и как фундаментально отличного, постепенно стало центральной темой в современных (постмодернистских!) дискуссиях. Мы пришли к социально-критической защите различий в отношении не только полов, но также этносов и культуры вообще. Сейчас мы придерживаемся «политики признания», в

соответствии с которой разные группы требуют именно этой формы признания при защите различий, потому что они не хотят стать подобными доминирующей группе или группам<sup>1</sup>. Происходит вспышка дискуссий по поводу культур меньшинств в Северной Америке, включая гомосексуалистов. В некоторых феминистских кругах разгораются споры о «феминизме различия». Рассматриваемая с этих позиций де Бовуар может выглядеть традиционной конформисткой. Монокультура модернизма атакуется, и на передний край выдвигается



постмодернистский культурный  
плюрализм!

Но в «позднем современном»  
обществе существует не одно, а  
много мнений по поводу  
практически любого вопроса, в том  
числе и по поводу сказанного выше.  
Так, биологическое и генетическое  
измерение человеческой жизни  
постепенно становится одним из  
центров обсуждения (см. Гл. 23 о  
Дарвине). Кроме того, имеется много  
различных направлений и дисциплин  
и внутри психологии, социальных и  
гуманитарных наук, которым есть  
что сказать о человеке. Если  
философ хочет утверждать, что

понял, чем на самом деле являются люди, указывая при этом на принципиальную важность либо общей экзистенциальной свободы (де Бовуар), либо фундаментальных различий между полами (Ириге-рей), то он явно берегся за трудную задачу, пытаясь объяснить, почему мы именно такие, какие есть. Но даже если такой философ и не может доказать или убедительным способом недвусмысленно обосновать свою точку зрения, он все же может предложить интересные альтернативные перспективы и, возможно, изложить более весомые доводы по сравнению с

конкурирующими направлениями и теориями. Это всегда можно сделать. И мы должны делать это, так как мы, люди, должны обладать тем или иным мнением об обществе и человеческой жизни. Далее, мы должны стремиться найти мнения, которые являются разумными (или менее неразумными) по сравнению с другими известными позициями. В этом аспекте де Бовуар и Иригерей будут постоянно будить нашу мысль. Поэтому мы должны изучать сказанное ими.

-----

-----

<sup>1</sup> См. Ch.Taylor. Multiculturalism and «The Politics of Recognition». Ed. by A.Gutmann with commentaries by A.Gutmann, S.Rockefeller, M.Walzer and S.Wolf. — New Jersey, 1992.

-742-

Идентичность — индивидуальная и коллективная — стала центральной темой нашего общества. Не только природа более не способна к самовосстановлению. Стали дефицитом и социальный, и экзистенциальный смыслы. Даже о так называемой реальной политике (Realpolitik) говорят в терминах не только силы или денег, но и идентичности. Мы пришли к новой

религиозности и новому рационализму. Поэтому вопрос об идентичности очень сложен. Кто я? Кто мы? Откуда мы и куда мы движемся? Возникающие проблемы сложны и в социальном контексте. Вообразим себя шестидесятилетней еврейской матерью из рабочей семьи во Франции. Социально, кто я на самом деле? Француженка? Человек среднего возраста? Пролетарий? Еврейка? Мать? Или женщина? Я все это, и многое другое в разной степени. В нормальных условиях в значительной степени от меня зависит, что я желаю подчеркнуть, какие я играю роли и к каким

институтам я хочу принадлежать. Но иногда это решаем не мы, а другие. Так, во времена режима Виши еврейская идентичность имела жизненно важное значение, потому что на ее основании меня могли бы отправить в Освенцим.

Сталкиваясь с культурным многообразием современного общества (по отношению к идентичности), некоторые философы полагают, что необходимо найти нечто формально общезначимое в виде норм, которые могут регулировать взаимоотношения между различными культурами и

ценностями. Такие идеи мы обнаруживаем у Ролза и Хабермаса (см. Гл. 29 и 30).

Но эта попытка найти «тонкую» универсальность в виде формальных процедур (подобно исходному положению Ролза) вызвала новые возражения. Такая идеальная универсальность должна быть укоренена и в конкретных ситуациях. Универсальное обоснование требует, в свою очередь, умения различать, которое делает нас способными к корректному применению норм и понятий в конкретных контекстах.

Одним из философов, участвовавших в обсуждении этих вопросов, была Шийла Бенхабиб (Seyla Benhabib, 1950), профессор Гарвардского университета и бывший редактор левого философского журнала *Praxis Internationala*/, профессор, мать, замужем за немцем, житель США. Бенхабиб принадлежит нашему времени и нашему миру. Заголовок одной из ее книги достаточно многозначителен: Ситуатизируя себя. Пол, сообщество и постмодернизм в современной этике (*Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. — New York, 1992).



Бенхабиб стремится быть посредником между универсалистскими (Хабермас и Кольберг, Lawrence Kohlberg, 1927) и кон-текстуалистскими позициями (Кэрол Гиллиген, Carol Gilligan, 1936 и другие феминистки)'.

Бенхабиб соглашается с Хабермасом и Кольбергом в том, что в современном плюралистическом обществе мы нуждаемся в идее формальной универсальности. В противном случае, не имея основы для беспристрастной критики, мы придем к вечному сражению разных

перспектив и ценностей <sup>2</sup> . При этом будет исключен весь беспристрастный теоретический и нормативный рационализм. Но нам необходима определенная минимальная рациональность, если мы хотим разрабатывать критические комментарии, если мы хотим утверждать, что нечто лучше другого или что нечто честно или справедливо по отношению к чему-либо другому. И согласно Бенхабиб, мы, следуя Хабермасу, можем приводить доводы в пользу такой минимальной рациональности.

Но, с другой стороны, она подчеркивает, что мы всегда ситуатизированы (то есть находим себя в определенной ситуации -В.К.). Мы сформированы определенным окружением, живем в специфическом контексте и связаны с конкретными людьми.

Следовательно, мы должны привнести и в философию нашу ситуатизированную идентичность. Должен быть рассмотрен не только «обобщенный другой», которого мы признаем в качестве человека и потенциального партнера по дискуссии, но и «конкретный другой». В нашей философии

должны быть отражены не только общие нормы справедливости, но и конкретные связи и чувства по отношению к «близкому» другому. Если мы назвали де Бовуар «феминистской равенства», а Иригерей — «феминисткой различия», то Бенхабиб может быть названа «универсалистской ситуативной феминисткой» (universalislic situating-feminist)!

В настоящее время дискуссия по выше очерченным проблемам все еще не завершена. Для нас достаточно подчеркнуть, что она продолжается, и добавить, что под влиянием других философов (в частности, Бенхабиб)

Хабермас постепенно включил в свою философию ряд важных дистинкций. Сейчас он различает такие виды нормативных обсуждений:

-----

-----

- 1 См. C.Gilligan. In a Different Voice. Cambridge, 1982. См. также LKohlberg. Essays in Moral Development. — San Francisco, 1984; S.Benhabib and D.Cornell (eds). Feminism as Critique. Minneapolis. 1987; N.Fraser. Unruly Practices. — Cambridge, 1989.
- 2 Как сказал Вебер, «борьбе ценностей», то есть различных фундаментальных ценностей.

- 1) ведущиеся с позиции силы, но честные переговоры;
- 2) максимизация предпочтений, подобная существующей на экономических рынках (ср. с утилитаризмом);
- 3) разъяснение того, кто мы (я) есть и кем хотим быть (ср. с аристотелевской этикой блага и концепцией идентичности, как она рассматривается гегельянцами и «коммунитариянцами» (communitarians)<sup>1</sup>);
- 4) анализ справедливости, основанный на возможности

консенсуса заинтересованных сторон (так, чтобы мы могли трактовать одинаковые ситуации, как в случае кантовского категорического императива);

5) правовые обсуждения в рамках политического сообщества (государства), включающие все вышеприведенные формы дискуссии.

Принимая во внимание все сказанное выше, заслуживает порицания требование только одного типа нормативного мышления в тех сферах, где имеются основания для использования и иных видов

размышления. Одни рассматривают все с экономической точки зрения, другие — с точки зрения идентичности и самореализации, третьи — с позиции беспристрастных принципов справедливости. Но глубокую проницательность обнаруживают как раз те, кто в своих дискуссиях с другими способны думать и разумно использовать все эти перспективы. Ведь в дискуссии неизбежна постановка вопроса об идентичности и признании (пункт 3). Однако он должен быть взвешен с точки зрения издержек и предпочтений (пункт 2) и



рассмотрен в связи с более высокого порядка дискуссиями о справедливых и несправедливых формах идентичности и признания (пункт 4).

В целом, центральной темой для Бенхабиб, как и для де Бовуар и Иригерей, является философская возможность нормативной критики устоявшихся констелляций.

## **Ролз — справедливость и права человека**

Вопрос о человеческих правах и принципах справедливости приобрел новое звучание после второй

мировой войны. Важный вклад в его обсуждение внес американский философ Джон Ролз (John Rawls, 1921). В книге Теория справедливости (A Theory of Justice, 1971) он обсуждает принципиальные вопросы прав, утверждени

---

---

1 Коммунитарянцы — защитники ценностей сообщества (community values) перед индивидуальными ценностями.

-745-

справедливости и справедливого распределения. Одна из проблем теорий о «человеческих правах» и «справедливости» состоит в том, что

они часто формулируют принципы, которые противоречат друг другу. Например, если теория исходит из утилитаристского принципа «наибольшего возможного счастья для наибольшего числа людей», то она может легко впасть в конфликт с принципом ценности каждого отдельного человеческого индивида. Так, правильно ли совершать несправедливое действие (например, наказывать невинного человека), если бы оно гарантировало наибольшее возможное счастье или пользу для наибольшего числа людей? Если наш ответ на такой вопрос негативен, то мы должны

рассмотреть также и другие принципы. Однако и они могут прийти в конфликт с нашими «моральными интуициями». Ролз пытается дать ответы на такие вопросы, и надо сказать, что его работа привлекла внимание многих людей весьма далеких от философии.

В некотором смысле Ролз пробует разъяснить принципы справедливости, которые присущи современной либеральной демократии. В своей Теории справедливости он стремится показать, что существуют определенные принципы

справедливости, которые выбрал бы каждый разумный человек.

Методологически Ролз осуществляет своего рода мысленный эксперимент.

Если бы вы не знали, кем вы являетесь по национальному, образовательному, социальному и политическому статусу, к какому полу, расе и классу принадлежите, то какую форму общества вы бы предпочли? Если бы вы оказались в обществе, в котором вам неизвестно ваше положение и место, то какие принципы справедливости вы бы выбрали для этого общества? Этот мысленный эксперимент — в котором индивид должен выбрать

принципы справедливости для общества, не зная, кем бы он был в этом обществе и какое место занимал, - Ролз называет исходным положением. Замысел этого умственного эксперимента состоит в том, чтобы найти такие принципы для справедливого социального порядка, с которыми бы согласились все разумные люди. Иначе говоря, суть эксперимента состоит в универсализации путем гипотетического «изменения ролей».

Согласно Ролзу, мы можем ожидать, что разумный человек, находящийся в «исходном положении» и, следовательно, не осведомленный о

своих природных дарованиях и ресурсах, сделает выбор в пользу либеральных политических прав. Никто при таких условиях не выбрал бы общество без политической свободы.

-746-

Кроме того, Ролз говорит, что разумный человек в «исходном положении» выбрал бы общество, где материально ущемленные индивиды не были бы принесены в жертву ради преимущества индивидов, живущих в лучших материальных условиях. Он поступил бы так, например, согласно утилитаристским расчетам

обеспечения наибольшего  
возможного благосостояния для  
наибольшего числа людей, причем  
так, чтобы не было оснований  
волноваться за людей, живущих в  
самых плохих условиях. Этот выбор  
объясняется тем, что разумный  
человек сам мог бы оказаться среди  
живущих в наихудших условиях.  
Требование защиты тех, кто  
находится в наихудших условиях,  
называется принципом несходства  
(the difference principle).

Таким образом, должны быть  
приняты во внимание и базисные  
политические права, и обеспечение  
базисного благосостояния (своего



рода середина между кантовскими и утилитаристскими идеями).

Мысленный эксперимент с так называемым исходным положением представляет критерий для нормативной общезначимости. Он говорит нам, как мы должны поступать, чтобы выяснить, является ли норма общезначимой. (Мы можем, следовательно, говорить об этом критерии как «метанорме»).

Ролз интересным способом пытается избежать некоторых обычных проблем моральной философии. Например, он не хочет обосновывать мораль в традиционном смысле.

Философские проблемы обоснования морали связаны с вопросом о том, можно ли и каким образом считать, что моральные утверждения являются истинным или ложными, правильными или неправильными. Если, например, не существует никаких моральных фактов, то моральное утверждение не может соответствовать «фактам» (ср. с логическим позитивизмом). Ролз реализует иной, основанный на идее теоретической согласованности (a coherence-theoretical perspective) подход: можно сказать, что моральный принцип является обоснованным, если он хорошо

согласуется с другими нашими нормативными точками зрения и мнениями. Итак, целью является своего рода рефлексивное равновесие, которое мы исправляем и корректируем, пока не достигаем определенной гармонии. Моральная теория является более сильной, если она хорошо согласуется с нашими моральными интуициями и теориями о человеке и социальных условиях.

-747-

Можно возразить, что такая позиция не позволяет полностью избежать некоторых базисных проблем моральной философии. Например,

можно ли вообразить несколько возможных «согласованных» (coherent) моральных систем и как в этом случае нам следует вбираться между ними? В такой ситуации мы едва ли сможем обратиться к «согласованности» как критерию. Кроме того, этот способ обсуждения, по-видимому, предполагает, что если принцип может быть согласован с тем, во что мы вообще верим как в правильное, то мы получаем определенное практическое подтверждение. Но здесь некоторые философы сказали бы, что мы снова столкнулись с классической проблемой. Откуда нам известно, что

правильным является то, «во что мы верим как в правильное»? Итак, Ролзу не удастся полностью избежать базисных проблем моральной философии.

Ранее мы по разным поводам обсуждали вопрос о возможности постижения нормативных проблем — например, в связи с софистами, Сократом, Платоном, Юмом и Кантом. В то же время мы отмечали определенную неоднозначность политических следствий принятия того или иного ответа на этот вопрос. (Например, индивид, думающий, что может достичь постижения этико-политических

вопросов, способен как защищать, так и критиковать существующий режим; ср. с отношениями церкви и государства в Средневековье.)

Вопрос не в том, существует ли «нормативное» в том смысле, что имеются нормы, претендующие на общезначимость, а в том, можем ли мы иметь знание о «нормативном» как общезначимом. Другими словами, вопрос не в том, можем ли мы знать, что люди думают о нормативных вопросах или каким нормам они практически следуют в различных ситуациях. Мы все согласны, что можно получить такое эмпирическое знание. Вопрос в том,

можем ли мы иметь постижение того, что является нормативно общезначимым? Можно ли вообще говорить о нормах как истинных (общезначимых) или ложных (не общезначимых)?

Мы видели, что на этот вопрос давались разные ответы, которые основывались на различных предпосылках и аргументах (софисты и Сократ, Кант и Карнап). Сейчас мы только попытаемся отметить политическую неоднозначность, связанную с различными предложенными ответами.

Предположим, мы не можем обладать знанием о нормативном в том смысле, что считаем себя не в состоянии рационально убедить и самих себя, и наших оппонентов в большей истинности одной нормативной позиции по сравнению с другой. Это не влечет за собой ни того, что мы лично воздерживаемся от какой-либо определенной нормативной позиции (как такое вообще могло бы случиться?), ни того, что нам необходимо воздерживаться от защиты или поддержки нормативных точек зрения. Однако это влечет за собой невозможность нашего



рационального обоснования  
требования общезначимости  
нормативных точек зрения.

Такая агностическая позиция (греч: а  
= нет, *gnosis* = знание) может быть  
согласована с разными  
политическими точками зрения. Мы  
упоминали, каким мог бы быть ответ  
сторонников представительной  
демократии (например,  
парламентаризма). Так как мы не  
можем доказать, кто прав, когда речь  
заходит о нормативных вопросах, то  
в отношении тех из них, обращения к  
которым мы не в состоянии  
избежать, следует прибегать к  
голосованию, подобно тому, как это

делается в отношении налогов и взносов, а также, возможно, в семье, в области культуры и т.д.

Голосование приводит к компромиссу по нормативным вопросам, так как здесь рациональная аргументация не может вести к общезначимому соглашению. Это — один из возможных ответов, то есть ответ, который общепринят в новейшее время: представительная демократия возникла одновременно с появлением определенного плюрализма ценностей. (Мы, конечно, не утверждаем, что налицо простая причинная связь между

«плюрализмом ценностей» и свободным голосованием — все это было частью большой социальной игры).

-748-

Но этот ответ не является единственно возможным для агностического отношения к нормативным вопросам. (Заметим, что представительная демократия предполагает согласие по присущим ей нормативным правилам игры, но агностик считает, что мы не в состоянии рационально его обосновать. И, как мы скоро увидим, можно также достичь политического

идеала представительной демократии с помощью иной точки зрения на «нормативное» — например, взятой из теории равенства, основанной на концепции естественного права. Мы уже упоминали, что французские скептики времен Декарта (Гл.10) часто приходили к традиционалистским выводам: раз мы не можем рационально обосновать, что является правильным, то давайте оставаться с тем, что мы имеем!

Но агностическое понимание нормативных вопросов может также поставить нас в оппозицию к

традиционалистскому пониманию. Если ничто не является объективно правильным, то я сам могу суверенно решить, что является нормативно правильным! Мы могли бы назвать эту позицию нормативным децизионизмом: что мы/ я решаем/ю считать правильным, то и является правильным! Решения, а не рациональные аргументы определяют то, что является нормативно правильным.

Мы сталкивались с различными версиями нормативного децизионизма у социал-либерала Поппера, экзистенциалиста Сартра и у фашистских идеологов. Итак,

решение может приниматься по широкому кругу различных вопросов. Когда мы слышим, что определенный человек является агностиком по отношению к нормативным вопросам и одновременно децизионистом, то мы не в состоянии только из этого сделать вывод о его политических взглядах. Он может, например, быть приверженцем как фашизма, так и марксизма, сторонником как классовой борьбы, так и классового мира, как тоталитаристом, так и либералом. (Но все же существуют позиции, которые децизионист не может поддержать, не разрушая свою

интеллектуальную целостность. К их числу, например, относится вид традиционализма без выбора, то есть традиционализм, усматривающий благо в том, чтобы быть способным жить в обществе, в котором рожден, не обладая при этом выбором между различными альтернативами. Не выбрал бы децизионист и политическую позицию, которая претендует на рациональную демонстрацию того, что она является самой истинной).

Что можно сказать о тех, кто думает, что могут рационально показать правильность определенной нормативной позиции? Даже эти

люди (гностики) могут  
придерживаться различных  
политических позиций  
соответственно тому, во что они  
верят в качестве нормативно  
правильного. Так, Платон защищал  
иерархическое устройство общества,  
которое проводило различие между  
теми, кто обладает знанием и теми,  
кто не обладает. Локк отстаивал  
организацию общества, при которой  
все были бы принципиально  
равноценными и защищал  
современную ему представительную  
демократию с помощью концепции  
естественного права. Итак, на основе  
утверждения о возможности



рационального постижения  
нормативных вопросов можно  
отстаивать и иерархию, и равенство.  
Как «гностик» по отношению к  
нормативным вопросам, индивид  
может утверждать, что только  
меньшая по численности, избранная  
часть общества должна им управлять  
(ср. с Платоном, папистами и  
приверженцами ленинской идеи о  
руководящей и направляющей роли  
коммунистической партии). Причина  
в том, что только немногие обладают  
правильным постижением (благодаря  
интеллекту и обучению, вере и  
посвящению в тайну, классовой  
принадлежности и образованию).

Или же индивид может утверждать, что все равны в нормативном плане и никто не должен обладать большей властью, чем другие. «Агностик» может поддерживать террор и убийства (подобно римскому императору Калигуле, 12 до Р.Х.—41) или демократию и мир (подобно ценностному нигилисту шведскому философу Акселю Хёгерстрёму, Axel Hagerstrom, 1868—1939). В свою очередь, «гностик» может убить ради истины, в которую он верит (как слепой фанатик), или быть противником любого насилия (как квакер).

Против «агностической» позиции можно возразить, что мы все же находим некоторые нормативные точки зрения в качестве более приемлемых и что, следовательно, мы должны пытаться аргументировать за и против различных нормативных позиций. Против «гностиков» можно выдвинуть возражение, связанное с существованием столь многих различных концепций нормативно правильного, что в этой области претендовать на знание явно проблематично. Можно также попытаться защищать промежуточную или, возможно,

синтетическую позицию. Иначе говоря, мы обязаны пытаться легитимировать наши нормативные точки зрения и в то же время быть открытыми для признания возможности, что мы постоянно ошибаемся. Такая промежуточная позиция также имеет определенные политические следствия. Например, она могла бы повлечь за собой появление условий для рациональной дискуссии между различными точками зрения без каких-либо иллюзий о ее легкой достижимости. Открытые, публичные дебаты должны поддерживаться созданием и

функционированием необходимых для них установок и институтов. Это требует такой формы организации общественной жизни, неотъемлемыми признаками которой является либеральность и равенство. Каждому, в принципе, должно быть дано право иметь собственное мнение и каждому должно быть позволено выражать его. Посредством образования и социально-экономических усилий должны быть созданы такие практические условия, при которых каждый имел бы приблизительно одни и те же возможности реализации этих прав.

В таком обществе каждый стремится не только защищать то, во что он верит в качестве истинного и правильного, но и изменять свою точку зрения под воздействием аргументов. В последнем случае он предполагает, что можно научиться и у других. Короче говоря, все сказанное влечет за собой такую организацию общества, при которой с помощью дискуссий ведется эффективный поиск рациональных ответов.

Эти организационные инициативы являются следствием стремления к рациональности или, более

правильно, точки зрения, согласно которой мы практически всегда привержены нормативному и теоретическому обоснованию.

Могут возразить, что воплощение таких инициатив не представляется возможным. Например, могут появиться социально-экономические силы, которые их деформируют или разрушают. Такое возражение является достаточно серьезным, так как в истории человечества подобная деформация имела самые разные формы и степени. Вопрос, следовательно, заключается в том, может ли быть найдено

интеллектуально обоснованное опровержение этого возражения.

Допустим, что большинство людей не способно распознать истину. Например, можно считать (подобно Ленину времен Октябрьской революции), что в силу своей классовой принадлежности капиталисты не способны воспринимать истину без идеологических искажений<sup>1</sup>. В частности, отсюда следует, что посвященные и обладающие знанием истины члены партии не могут аргументировано спорить со своими классовыми врагами, а должны только сражаться против них.



Допустим также, что сами рабочие не могут правильно осознать свое положение. Отсюда вытекает, что обладающие знанием истины члены партии должны руководить массами до тех пор, пока массы с помощью классовой борьбы не поднимутся на более просвещенный уровень, то есть не приобретут правильное классовое сознание.

-750-

В силу этого мы должны предположить, что если одна личность обладает правильным знанием, то она способна доказать это с помощью аргументации

другим, которые находятся на таком же уровне, что и она. (Иначе говоря, члены партии должны быть способны к совместному рациональному обсуждению дел и, в конечном счете, на основе правильных решений и партийной программы просвещать массы). Короче говоря, независимо от степени пессимизма индивида по отношению к народной глупости и иррациональности (и независимо от того, как понимать и объяснять эту иррациональность), необходимо допустить, что раз один индивид лично, основываясь на доводах разума, постиг истину, что люди

глупы и иррациональны, то эта истина, в принципе, может быть также понята и другими.

Конечно, защищая свою позицию, явно недостаточно утверждать, что она представляет собой правильную классовую (расовую, мужскую, женскую или еще какую-нибудь) точку зрения. Вообще говоря, выразителем и носителем «правильной классовой точки зрения» не является, например, большинство рабочих. Эта «правильная» точка зрения заключается в том, что рабочие должны были бы (и будут) «объективно» понимать под своим

классовым положением, исходя из, так сказать, правильной теории о том, кем они объективно являются. Эта теория должна быть такой, чтобы каждый понимал ее истинность. Но знать, что нечто истинно, не одно и то же, что верить в истинность этого нечто. Знать — значит обладать основаниями для того, чтобы думать, что нечто является истинным, то есть необходимо быть способным привести доводы в обоснование истинности своей точки зрения. Если думать, что правильная классовая точка зрения должна быть выбрана до изложения рациональных

аргументов, то проблема, конечно, заключается в наличии различных мнений по поводу того, чем действительно является правильная классовая точка зрения и как можно узнать, что сделан правильный выбор? Выбор стандарта для рациональности (здесь — правильной классовой точки зрения, правильной партии) не может быть выбором с помощью рационального стандарта. Если кто-то говорит, что практика выявит правильную (классовую) точку зрения, то ему необходимо знать уже сейчас, является ли эта точка зрения истинной и что понимается под

неоднозначным словом «практика». Другими словами, ему необходимо владеть истинным постижением и того, что считается практикой, и того, как практика определяет то, что является истинным постижением.

Истина как неизбежная обязанность, вопреки всем трудностям и препятствиям, по-видимому, является той основной чертой человеческой судьбы, которую трудно полностью отвергнуть.

-751-

## **Глава 30.**

# СОВРЕМЕННОСТЬ И КРИЗИС

## Критика современности

В этой книге мы предложили определенную точку зрения на развитие европейской философии от Античности через Средневековье до нашего времени. Чем с этой точки зрения представляется «современность» и ее критический анализ?

В том аспекте, в каком современность характеризуется всесторонней сциентизацией, мы уже дали ей определенную оценку, а

также привели примеры ее критического анализа, принадлежащие Руссо и Берку, Фрейдю и Ницше, Дюркгейму и Веберу. Сейчас мы вкратце очертим видение современности, разрабатываемое и обсуждаемое в немецкой и французской философии и социологии. Оно выступит как отправной момент нашего рассмотрения таких мыслителей, как Хайдеггер, Аренд, Хабермас, Гадамер, Деррида, Фуко и Рорти.

Дифференциация часто трактуется в качестве уникальной особенности социальной модернизации. Общество, в котором каждый занят в



основном тем же, что и другие, является «примитивным». В обществе, где существует разделение труда, может быть решено большее количество проблем (примерами является строительство дамбы и организация совместной обороны). Оно более развито, чем общество, в котором отсутствует такой вид специализации. Наряду с дифференциацией, ведущей к разделению труда, возникает потребность в координации и тем самым в сосредоточении ответственности, связанной с принятием решений и их воплощением в жизнь. Результатом

является общественное расслоение. Оно, в свою очередь, ведет к потребности в легитимации социальных различий в отношении как трудовой деятельности, так и распределения власти. При этом увеличивается степень господства над природой и возрастает значение общественно необходимой дисциплины.

На ранних этапах европейского развития существовало различие между церковью и государством. Церковная и светская власть не совпадали друг с другом. Эта дифференциация открывала возможности для критики мирской

власти и тем самым для  
определенного интеллектуального  
выбора.

-752-

Перечисленные институциональные  
дифференциации сопровождались  
интеллектуальными  
дифференциациями, так сказать,  
дистинкциями в нашем  
самосознании и в типах  
принимаемых нами «ценностных  
сфер». Мы уже упоминали о  
постепенном разделении теологии и  
философии, а также эмпирической  
науки и философии (и теологии).  
Мы также указали на определенное

разграничение трех «ценностных сфер»: науки, права/морали и искусства. В них рассматриваются, соответственно, вопросы истины, справедливости или добра, прекрасного или возвышенного. (Ср. с тремя кантовскими Критиками). Искусство не отвечает ни на вопросы о том, что является истинным или справедливым, ни на теологические вопросы. Оно есть искусство ради искусства. На вопросы о том, как мы должны поступать в юридическом и моральном аспектах, отвечают не науки, а действующее право и этическая аргументация. Науки же являются конечной инстанцией в

вопросах о фактических состояниях  
сущего и их объяснении. Это  
схематическое представление  
различных «ценностных сфер»,  
конечно же, должно быть  
модифицировано и уточнено в свете  
многочисленных промежуточных  
случаев и пересекающихся областей.  
Тем не менее существование  
демаркационных линий между этими  
сферами не вызывает сомнения —  
вопрос в том, где и как они должны  
быть установлены.

Со времен Ренессанса познающий  
субъект стал философской точкой  
отсчета. Это верно для  
эмпирицистов (например, Юма),

рационалистов (например, Декарта) и кантианцев. В политической теории (начиная с Локка и Милля) индивид является носителем рациональности, будь то на рынке, в политике или области права. Просвещенный субъект противостоит невежеству и предрассудкам. Прогресс — это развитие науки и просвещения, увеличение технологического господства над природой и улучшение материального благосостояния. Независимо действующий и познающий субъект, наука и просвещение, прогресс и разум — вот ключевые

представления, которые характеризуют Новое время.

Берк и Токвиль, Руссо и Гердер и многие другие критиковали эти модернистские (modernist — то есть возникшие в Новое время — В.К.) представления. Они подчеркивали непреходящий характер традиций, неоднозначность прогресса и разрушительные тенденции, вытекающие из автономизации индивида. Вот ключевые понятия, которые характеризуют консервативную критику того, что являлось новым, современным.

Ближе к нашим дням произошло ускорение темпов сциентизации и технологического развития. При этом стали гораздо более сложными и проблематичными социальная интеграция и политическое управление. Значительно выросли мобильность и ролевой репертуар каждого индивида. Одновременно возрос контроль над обществом и вмешательство в природу. Таковы «современные времена», когда работу и досуг характеризуют большая «свобода выбора» и более централизованная власть, краткосрочные интересы и анархия в долгосрочной перспективе.



Маркс, Фрейд и Ницше низвергают потоки критики на оптимистическую веру в то, что разум и свобода находятся на правильном пути. Маркс критикует идеологию, а Фрейд — разум. То, что мы ранее считали рациональными объяснениями поведения и установок, разоблачается последним в качестве «рационализации», в качестве неосознаваемых искажений реальности. Идея свободного и рационального индивида обнаруживает свою несостоятельность. Мы оказываемся наедине с темным океаном скрытых потребностей и желаний.

Просвещение и знание — просто внешнее и ненадежное прикрытие, и полагаться на него было бы слишком опасной иллюзией. Вся цивилизация дисциплинирует, и поэтому связанный с ней «дискомфорт» является, в конечном счете, неустранимым. В борьбе против собственного инстинкта смерти мы можем пытаться ограничить нашу деструктивность, но без утопической надежды на постоянный мир.

-753-

Хотя это и мрачная интерпретация фрейдовской критики культуры, но она может использоваться и как

ключ для ницшеанского критического анализа. Когда мы говорим об истине, то за этим скрывается воля к жизни! Вот почему все наши утверждения раскрывают только одну сторону предмета рассуждений, а другие оставляют в тени. Следовательно, истина и неистина идут рука об руку, и за ними скрываются жизненные силы и воля к власти. Рациональность, которую превозносят В науке и политике, на самом деле является скрытой властью. Как теологические, так и гуманистические ценности оказываются иллюзиями. Более не

существует ничего, во что можно верить. Исчезает вся ложная надежда. Европейский нигилизм достигает своего завершения. Только с помощью художественных и возвышенных действий мы можем вырваться на свободу из железного панциря рациональности.

Поэтическая речь — вот то единственное, что осталось от философии для тех, кто имеет уши, чтобы слышать. За границами этого мы имеем критику, деконструкцию (deconstruction), с помощью которой выносятся на свет и критикуется скрывающаяся за словами и действиями власть.

Такова суть тотальной критики развития. Возвышенные идеалы прогресса в сферах просвещения, управления и господства над природой отбрасываются как выражение упадка и глупости, как сковывающая жизненные силы дисциплина и как неразумное разрушение естественных условий. В период между двумя мировыми войнами эта тотальная критика исходила из уст тех, кто рассматривался в качестве сторонников левых политических взглядов, а именно из рядов представителей вдохновленной марксизмом Франкфуртской школы.

К ним относятся Теодор Адорно (Theodor W.Adorno, 1903—1969), Макс Хоркхаймер (Max Horkheimer, 1895—1973) и (позднее) Герберт Маркузе (Herbert Marcuse, 1898—1979). Эти мыслители уже не верят в «революционного субъекта» (пролетариат), который поведет нас в лучшее общество. Они более не верят безоговорочно в Просвещение, так как просвещение всегда неоднозначно. Они скорее доверяют перманентной критике и освободительному потенциалу эстетических установок и действий. Эта радикальная самокритика современного общества позже была

продолжена так называемыми  
постмодернистами (post-modernists)  
(Фуко, Деррида и другие).

Отталкиваясь от понимания  
немецкими интеллектуалами  
межвоенного кризиса, мы  
рассмотрим выводы, сделанные из  
его осмысления Мартином  
Хайдеггером (Martin Heidegger, 1889  
—1976), Ханной Аренд (Hanna Arend,  
1906—1975) и Юргеном Хабермасом  
(Jürgen Habermas, 1929). Хайдеггер  
занял скептическую позицию. Аренд  
стремилась оживить  
аристотелевскую концепцию  
политики. Хабермас занялся  
поисками «минимального разума» в

сотрясаемом кризисами мире<sup>1</sup>. Мы также вкратце рассмотрим взгляды Гадамера, Деррида, Фуко и Рорти.

## **Хайдеггер и поэтическое**

Согласно Хайдеггеру, западная история не является триумфальным маршем к свету и счастью. Напротив, она характеризуется постоянным упадком, начавшимся во времена досократиков. Чем

-----

-----

<sup>1</sup> См. J.Habermas. The Philosophical Discourse of Modernity. — London, 1987.



больше люди пытаются охватить существующее в своих теоретических понятиях и овладеть им с помощью техники, тем более они умудряются забыть то, что является существенным. Итак, история — это роковое упадническое движение от того, что существенно, к беспомощному поиску несущественного, будь оно теоретическим постижением, техническим могуществом или способом жизни.

Платон фиксирует первый шаг в этом направлении. Он помещает все мирские творения под иго идей. В

дальнейшем философия и теоретическая наука так сильно и всеобъемлюще развили платоновский подход, что едва ли найдется хотя бы один феномен, избежавший этой дисциплинирующей идеализации. Технологическое развитие представляет собой практическую параллель этой теоретической тенденции. Все должно быть объектом рационального управления: природа, общество и сами люди. Но кто управляет кем? Мысль или ее отсутствие? Мудрые действия или неудержимое и близорукое стремление к новому, по сути остающемуся старым?

С одной стороны, Хайдеггер — экзистенциалист (см. Гл. 29). Он озабочен проблемами аутентичного и неаутентичного существования, нашего уникального сознания, нашего выбора и нашей смерти, которая «всегда с нами». Можно сказать, что он является феноменологом при описании основных особенностей способа человеческого бытия (см. его книгу Бытие и время, *Sein und Zeit*, 1927). Люди понимают мир на основе своих жизненных «проектов». У нас нет никакого доступа к миру вне таких формативных «проектов». Феномены всегда появляются

такими, какими они обнаруживаются в свете каждого отдельного «проекта». Постигание, включенное в такой проект, может быть выражено в форме утверждений или оставаться «неявным знанием», как это имеет место в случае умелого владения молотком и пилой.

Наше понимание может быть развито и углублено. Оно всегда реализуется на фоне того, что мы считаем уже известным. Мы видим новые вещи в свете уже знакомого нам и, следовательно, никогда не остаемся без предпосылок. Однако мы можем ослабить и переформировать предположения, которыми обладали

до настоящего времени.

Следовательно, наше постижение может изменяться. Благодаря этому мы также изменяем самих себя. В определенном смысле мы формируем самих себя, так как не только формулируем явные гипотезы о себе самих, но и формируем неявные базисные предпосылки о том, что «мы есть», которые чаще всего не осознаем.

-755-

Итак, герменевтический процесс разворачивается на более глубоком личностном уровне, чем гипотетико-дедуктивное исследование (в

котором сформулированные гипотезы подвергаются проверке). Но Хайдеггер трактует герменевтику не просто как метод наряду с другими методами. Герменевтика — это базисная схема человеческого познания. Мы так осциллируем между известным и неизвестным, между частью и целым, что в нашем поиске усматриваем новые стороны предмета дискурса и, по-видимому, видим их лучше и истиннее, хотя и остаемся существами, всегда подверженными ошибкам.

С определенной культурно-политической перспективы (которая не является хайдеггеровской)

Хайдеггер выглядит критиком натурализации и утраты исторического сознания, следуя в этом экзистенциалистской критике массового общества (Ясперс, Марсель).

Но за всем этим скрывается тотальный критицизм Хайдеггера: никаких компромиссов с их иллюзорными попытками «украсить» это мрачное развитие! Мы сосуществуем с техникой как нашим роком и все глубже попадаем в ее объятия, когда занимаемся поверхностными решениями. Кризис охватывает всю нашу европейскую историю с такими ее основными

заповедями, как наша научная рациональность и техника.

Следовательно, поиски преобразования должны вестись на самом глубоком уровне, где скрыто забытое и существенное.

Но что является существенным? Не «сущность» в виде Бога или принципа, а то, что нам близко, но чему мы стали чуждыми. Однако мы можем предположить это существенное и приблизиться к нему с помощью философов того времени, когда приоритет еще не отдавался идеям. Существенное есть «бытие Бытия», -говорит Хайдеггер и добавляет, что для современного



человека оно все еще покрыто тайной.

Мы должны учиться так слушать язык, чтобы он мог говорить с нами. Язык, особенно поэтический, является благоприятной возможностью (an opening), особенно восприимчивой к тому, что трудно передать. По этой же самой причине важно и искусство вообще.

-756-

Язык есть речь. Мы выражаем себя в речи. Выражая себя, мы сообщаем, кто мы. Поэтому в речи мы не только говорим о чем-либо, но в качестве

говорящих сообщаем о самих себе. С помощью речи мы выражаем переживаемое нами состояние. Мы сообщаем о нашей ситуации. Мы передаем наше настроение и с ним раскрываем наше отношение к миру и к самим себе. Это происходит всегда. Но значение такой экзистенциальной коммуникации варьируется при переходе от научного языка к поэзии. В поэзии относительно неважно, о чем мы говорим. В ней существенным является передача определенного настроения как способа раскрытия истинной сущности бытия, как оно есть. Поэзия является активной

силой конституирования смысла, открытия мира. Она передает наш экзистенциально «настроенный» и раскрывающий истинную сущность способ «ситуатизирования» в мире. Знакомясь с народной поэзией, мы постигаем дух и способ бытия народа. Таким же путем мы можем найти самих себя и открыть нашу скрытую судьбу и предназначение.

Хайдеггер исключительно высоко оценивает поэзию, слово. Язык является домом человека, а поэзия -- нашим творческим воссозданием и актуализацией. Обеднение языка, выражающееся в пустых разговорах, клише, болтовне и бранных словах,

показывает обеднение сущности человека.

Согласно Хайдеггеру, поэты, а не ученые или политики, находятся в авангарде человечества! Поэты и поэтически мыслящие философы — вот выразители скрытой и загадочной сущности человека.

Хайдеггер не придает особого значения рациональным дискуссиям, происходят ли они в античном полисе, в лекционной аудитории или в научной лаборатории. Эти обсуждения, несмотря на их триумф, не являются подлинно существенными.

Хайдеггер, философ-поэт, не подходит к истории как предмету теоретического исследования. Он скорее размышляет по ее поводу и пытается представить себе появление Слова в начале нашей истории. Выступая в роли аполитичного критика современности и ее корней, он является последовательным сторонником форм жизни, связанных с «эйкосом», домашним хозяйством. Для Хайдеггера деревенские формы жизни, повседневная деятельность фермера и ремесленника являются менее вырожденными и более подлинными, чем городская жизнь с

ее отчуждением и отсутствием привязанности к родной почве. Он — мыслитель «почвенничества», который рассматривает сельскую жизнь с гораздо большим воодушевлением, чем городскую. С присущим ему «двойным рефлексивным» (doppelt reflektierte) подходом (предполагающим выяснение предпосылок обсуждаемого вопроса, а затем предпосылок этих предпосылок и т.д. — В.К.) Хайдеггер выступает своего рода «мыслителем родных мест» (Heimat-Denker): В поэтическом смысле человек живет на родной земле, погрузившись в

неспешные думы (logos) и заботы о своем домашнем хозяйстве (oikos). В локальном и характерном Хайдеггер усматривает настоящую подлинность (и одновременно универсальность).

-757-

Хайдеггер не обосновывает в обычном смысле свою позицию. Для этого язык является (все еще?) недостаточным. Но Хайдеггер пытается сообщить нам в поэтической форме, что является существенным. Итак, его критика современности и ее истоков выражена с помощью поэтического.

## **Аренд и *vita active***

Ханна Аренд или Арендт (Hannah Arendt) принадлежит к тому же поколению еврейских интеллектуалов, что и Маркузе, Адорно и Вальтер Беньямин (Walter Benjamin, 1892—1940). Она родилась в Ганновере в 1906 г. и выросла в Восточной Пруссии в Кенигсберге (сейчас Калининград). В 1920-х гг. Аренд изучала философию под руководством Хайдеггера, Гуссерля и Ясперса. Восемнадцатилетней студенткой первого курса она близко познакомилась с Хай-деггером, завершавшим в это время свой



главный труд Sein und Zeit. Пятью годами позже защитила философскую диссертацию о понятии любви в учении Августина. После прихода в 1933 г. к власти Гитлера была арестована за антинацистскую деятельность. Позднее уехала в Париж и затем эмигрировала в 1940 г. в США, где и оставалась до своей смерти в 1977 г.

Аренд принадлежит к числу известных политических мыслителей XX века. Однако ее трудно отнести к какому-либо политическому течению. Такие обозначения, как «левая» или «правая», «радикальная» или

«консервативная» не подходят для характеристики ее философии. Превыше всего Аренд хотела быть независимым мыслителем, а не представителем того или иного философского «изма».

Для Аренд политика не может быть сведена к власти и насилию, к контролю одних над другими, свидетелями чего мы часто являемся. Не будет политикой в подлинном смысле и борьба за парламентскую власть или влияние в коридорах власти. Сущность политики заключается в дебатах и обсуждениях, в том, что античные греки называли праксисом. Цель

Аренд состоит в том, чтобы возродить ту концепцию политики, которая часто подавлялась и забывалась, но которая все еще обнаруживает себя в истории в

-758-

качестве постоянной возможности. Имеется в виду политика как участие в публичной деятельности по образцу греческого полиса. Аренд усматривает проявления подлинной публичной жизни в Американской революции (1776), в Парижской коммуне (1871), в социалистическом движении после первой мировой войны, в Венгерском восстании

(1956), в американском движении за гражданские права и в студенческих волнениях в Париже (1968). Общим во всех этих событиях было то, что их участники, находившиеся до этого вне политики или в положении политических маргиналов, сумели выразить свою индивидуальность и спонтанно организовывали себя, создавая новые измерения политической свободы. Согласно Аренд, это является высшей формой *vita activa* -активной жизни. Она мало интересуется политикой, которая осуществляется и контролируется политическими партиями. Ее мало занимали

парламентская демократия,  
политические «торги» и политика,  
выражавшая частные интересы.

Чтобы лучше понять намерения  
Аренд, кратко рассмотрим анализ  
трех основных форм деятельности в  
ее главном труде *Vita activa*<sup>1</sup>. В этой  
книге она проводит различие между  
трудом, производством и  
активностью.

С помощью труда человек возник как  
*animal laborans*, работающее  
животное. Работая, человек получает  
еду и все остальное, необходимое для  
выживания. Эта элементарная  
активность ради жизни не оставляет

после себя никаких продуктов. Она только обеспечивает, говоря словами Кнута Гамсуна, «проживание жизни» (life is lived). У античных греков труд проходил дома в сфере домашнего хозяйства, эйкоса (oikos). В греческой античности эйкос являлся частной сферой, не подлежавшей обнародованию. Глава семьи управлял эйкосом деспотически. Греческое слово despotes (деспот) просто означает хозяин дома. В эйкосе преобладали необходимость, принуждение и отсутствие свободы (ср. с ролью рабов в домашнем хозяйстве).

С помощью производства человек формируется как *homofaber*, творческое существо, которое преобразует себя и свое окружение. Для Аренд производство соответствует тому, что греки называли *пойезис* (*poiesis*), а именно созданию «искусственного», сделанного человеком мира объектов.

-----

1 *Vita activa* впервые вышла в свет в 1958 г. на английском языке под названием *The Human Condition*. — Chicago.

Но что прежде всего характеризует человека, так это его способность действовать спонтанно и непредсказуемо, приносить в мир принципиально новое. В этом смысле активность требует определенной сферы действия, политической «публичной арены», которая делает возможными участие и обсуждение. Далее можно сказать, что активность является чем-то большим, нежели просто трудом и производством. Моделью активности для Аренд является праксис, который развертывается в полисе между его равноправными гражданами.



Почему различие между трудом, производством и активностью столь важно для Аренд? Она считает, что политические движения XX столетия пытаются свести активность к труду и производству. При этом политика трактуется так, как если бы она была формой политического мастерства, техникой или «социальной инженерией». В результате исчезает место для активности. Труд и производство «подчиняют» себе политическую жизнь. Политические вопросы сводятся к «социальным проблемам», что ведет к драматическим последствиям.

Критика Аренд относилась ко многим современным политическим движениям, особенно к нацизму и сталинизму. Исследование проблематичности связи труда, производства и активности занимает важное место в ее первой большой работе Истоки тоталитаризма (The Origins of Totalitarianism, 1951). Аренд одной из первых использовала термин тоталитаризм по отношению и к нацизму, и к сталинизму. Согласно Аренд, в сталинском Советском Союзе и гитлеровской Германии новым было стремление создать нового человека и совершенно новый политический

порядок. В противоположность традиционным диктатурам эти режимы основывались на тоталитарной идеологии, крупномасштабной мобилизации масс, систематическом манипулировании ими, идеологической обработке и последовательно технократической точке зрения на политику.

Харизматический лидер (Führer) хотел создать нового человека и новое общество подобно тому, как ремесленник изготавливает изделие из бесформенного сырья. Человек и общество — это глина в руках фюрера!

В тоталитарных обществах активность сводится к производству, прaxis к пойезису. Одна и та же технократическая установка характеризует борьбу против врагов тоталитаризма. Как пишет Аренд, нацистское истребление евреев (окончательное решение еврейской проблемы, Endlosung) не было подобием традиционных погромов (pogroms), а являлось тщательно спланированным и бюрократически организованным массовым уничтожением.

Адольф Эйхманн (Adolf Eichmann, 1906—1962) был уверен, что задача очистки Германии от «инородцев» решена наиболее эффективным способом. Согласно сталинским взглядам, «классовые враги» (включая и старую большевистскую элиту) должны быть истреблены во имя создания бесклассового общества. В том и другом случае налицо патологическое инструментально-целевое мышление (a means-to-an-ends thinking).

Аренд озабочена тем, как все это могло случиться. Не излагая подробно ее исторического анализа

происхождения тоталитаризма, остановимся только на его нескольких фундаментальных моментах. Когда политические лидеры трактуют человека как мягкий воск (и как средство достижения цели), это говорит нам многое об условиях человеческого существования в XX веке. В тоталитарных условиях человек лишен возможности проявлять активность, потому что тоталитарные режимы рассматривают его активность как угрозу и для более легкого контроля добиваются предсказуемости поведения своих граждан. Чтобы

подчинить себе и атомизи-ровать индивидов, эти режимы делают все возможное для закрытия всех «публичных арен». Согласно Аренд, одна из предпосылок тоталитаризма связана с появлением изолированного и атомизи-рованного индивида (своего рода обратной стороны либерального общества), который не обладает способностью к подлинной активности и даже лишен ее возможности. Следовательно, современный «массовый человек» соответствует новому типу политических диктаторов. Что поражает — и глубоко тревожит — в арен-довском анализе, так это то, что

современная дифференциация и рационализация порождают новых индивидов. Они не имеют корней и не обладают идентичностью. Они чувствуют себя лишними и поэтому стремятся к лидерам, которые могут обеспечить им новую цель и новую идентичность.

Некоторые из интеллектуальных предпосылок тоталитаризма (а также посттоталитарных обществ) восходят к более ранним временам. Аренд несколько неожиданно пытается соединить идею прогресса, как он рассматривается в науке и технике, с тоталитарным искушением (temptation). Современность



(modernity) пробивается через все ограничения. Современный человек всегда хочет идти дальше, он более не кажется удовлетворенным неизменными условиями своего существования. Он никогда не «утомляется от путешествия» и ищет бессмертия. Он стремится снять свою земную принадлежность и уже начал планировать свое космическое будущее. Для Аренд идея прогресса является формой высокомерия (hubris).

-761-

Эта идея выражает то, что модернизация выступает против

неизменных условий человеческого существования. Аренд полагала, что выяснила историческое происхождение этого высокомерия от идеи подчинения и контроля над природой, которая восходит к Ренессансу. В XX веке эта идея была принята на вооружение во всех сферах. Природа, общество и человек — все стало объектом контроля и манипулирования. Под этим углом зрения тоталитаризм — это всего лишь крайняя версия ментальное™, которая характеризует демократические и либеральные общества. Современная технология приобрела «сверхъестественные»

возможности и стала основой всеохватывающего способа мышления, которое измеряет все одной и той же линейкой.

Критика Аренд направлена не только против политических идеологий. Она также разрабатывает точный и уместный анализ современной философии. Подобно Хабермасу, она критикует Маркса за сведение праксиса к труду. Даже если Маркс разделяет многие из опасений Аренд, центр его интересов лежит не в политике, а скорее в экономической жизни. Для Маркса отчуждение человека, связанное с трудом, было наиболее важным

препятствием для свободы и самореализации (см. Гл. 21). Главная цель социалистической революция как раз и состоит в таком преобразовании труда и производства, чтобы человек смог реализовать себя через труд. В будущем коммунистическом обществе государство должно «отмереть», а политика — замениться «управлением вещами». Однако в целом Маркс удивительно молчалив в отношении праксиса как условия активности человека. Итак, у марксизма отсутствует не только адекватная политическая теория. Он сводит все этико-политическое

измерение к труду и производству. По-видимому, это было одним из факторов того, что основанные на марксизме социалистические «эксперименты» этого столетия завершились катастрофическими результатами.

Подобная критика может быть выдвинута и в адрес Хайдеггера. В Бытии и времени он в инструктивной форме описывает различные задачи, стоящие перед человеком, но, как и Маркс, сводит *vita activa* к труду и производству: именно жизни земледельца и ремесленника принадлежит у него центральное место. Но рука Хайдеггера ударяет, а

не гладит. Занятия ремесленным и сельским трудом на земле не оставляют никакого места для этико-политических дискуссий<sup>1</sup>. Таким образом, Хайдеггер разрабатывает философию прак-

-----

<sup>1</sup> См. диссертацию A.Granberg. *Death of the Other. The Making of the Self and the Problem of the Ethical in Heidegger's «Being and Time»*. — Oslo, 1995.

-762-

сиса (праксеологию) без праксиса. Он становится эйкологом и остается в глубине души аполитичным мыслителем [см. Гл. 30]. Верно, что «поздний» Хайдеггер занимался

многими проблемами, которые интересуют Аренд. Он ясно видел опасности технологического роста. Однако его тезис, согласно которому именно поэзия (поэтическое) является единственно возможным ответом на этот вызов, показывает еще раз, что у него нет адекватных политических понятий.

Мы отметили, что арендовское понятие политики подразумевает дискуссию между свободными и равноправными участниками. Цель дискуссии состоит в разъяснении и проверке наших представлений и мнений. Для Аренд важным является различие между истиной и мнением.

Она указывает на сражение между истиной (aletheia — непотаенностью) и мнением (doxa), как оно разворачивается, например, в борьбе Платона против софистов. Можно сказать, что в этом конфликте Аренд, не занимая софистические позиции, защищает doxa политики против aletheia философии. Она подчеркивает, что индивиды сами по себе «не обладают» мнениями. Они формируют обоснованные мнения, когда их частные точки зрения и идеи проходят испытания в ходе подлинного столкновения различных точек зрения. В таких дискуссиях мы можем пересматривать наши



концепции в свете лучших аргументов. Только так мы можем научиться рассматривать ситуацию с разных сторон и сформировать о ней репрезентативное мнение. Вслед за Аристотелем, Аренд подчеркивает, что политика предполагает особую форму мудрости (фронезис, *phronesis*), то есть практическую проницательность, которая всегда обнаруживается при оценивании конкретной ситуации или случая. Теоретическое постижение, следовательно, никогда не сможет заменить политическую мудрость. Хотя Хабермас и не проводит резкого разграничения теоретического и

практического дискурса, как это делает Аренд, но оба они согласны в том, что политическая дискуссия должна быть открыта для рациональных аргументов, для убеждения, а не только для софистического уговаривания.

Не все в арендовской политической философии хорошо продумано и точно. Можно сказать, что она выступает современным выразителем элитарной представительной демократии, при которой политически активны лишь немногие. Она резко критикует косную парламентскую систему с ее игрой различных политических

партий. Аренд обладает своего рода романтическим видением политики: политика должна стать полем общения (communicative battleground), на котором граждане ищут чести и признания и которое становится ареной для самореализации каждого индивида.

-763-

Это видение лучше всего может быть охарактеризовано как демократия самореализации (self-realization democracy), при которой политика в основном эстетизируется и сводится к выражению активности. Для Аренд подлинная (аутентичная) политика

подобна великому искусству театра. С такой точки зрения, исчезает не только «повседневная политика», но и то обстоятельство, что политические деятели вынуждены принимать решения в условиях нехватки времени, вступать в компромиссы, учитывать стратегические соображения и т.д. Не всегда ясно, что Аренд понимает под предметом политики и политическими проблемами. Во многих контекстах она проводит резкую границу между «социальным» и «политическим» и настаивает на исключении социальных вопросов из политики.

«Ничто... не было бы более устаревшим, чем попытка освободить политическими средствами человечество от нищеты, ничто не могло бы быть более тщетным или более опасным»<sup>1</sup> .

Здесь можно было бы возразить, что уничтожение бедности является предпосылкой для участия в политической жизни в арендовском смысле и что, следовательно, это уничтожение также является политическим вопросом. Но для Аренд ни бедность, ни другие социальные проблемы не могут быть разрешены политическими

средствами. Они не являются вопросами, принадлежащими полису. Их следует решать либо в сфере домашнего хозяйства, либо отдать на рассмотрение экспертам. Это очень спорная позиция. Если, следуя Аренд, исключить все социальные вопросы из политики, то следствием будет лишение политической жизни ее существенного содержания. О чем тогда должны идти дискуссии? Аренд не видит, что сами участники политической жизни должны решать — с помощью политических аргументов — что является и что не является политикой. Философы,

осмысливающие политику, не могут устанавливать ее содержание. После вышесказанного следует подчеркнуть, что сила Аренд состоит в ее диагностическом видении, а не в разработке политической программы.

-----

-----

1 Н.Аrendt. On Revolution. — New York, 1963, p. 110.

-764-

## **Гадамер и герменевтическая традици**

После Хайдеггерра можно выделить два основных направления. Первое,

которое можно назвать герменевтическим, выражено в работах Гадамера (Hans-Georg Gadamer, 1900). Второе, деконструктивистское (deconstructionist), представлено рядом видных фигур, из которых остановимся на Деррида, Фуко и Рорти.

Первое направление развивает идеи раннего Хайдеггера и разрабатывает философию понимания и интерпретации. Его корни прорастают из творчества Шлейермахера и Дильтея [см. Гл. 19, в которой герменевтическая проблематика обсуждалась в связи со становлением гуманитарных наук].



Это направление близко и так называемой понимающей социологии [см. Вебер, Гл. 27].

Разрабатывая свою философию понимания и интерпретации, Хайдеггер (в Бытии и времени) начинает с человеческого действия (проекта). Гадамер же обращается прежде всего к историческим текстам. Для него, как и для герменевтов старшего поколения (Шлейермахер, Дильтей и др.), герменевтическая парадигма может быть найдена в понимании текстов. Но если эти герменев-ты изучали тексты главным образом для обретения исторического

достижения прошедших действий и событий, то Гадамер рассматривает литературные, а также религиозные и юридические тексты лишь в качестве отправного пункта развития герменевтической философии. Он идет дальше, так как для него центральной является проблема формирования человека. Кроме того, Гадамер, как и Хайдеггер, в основном занимается пониманием человека. Для него проблемы метода вторичны по отношению к «онтологическому» (философскому антропологическому) вопросу о том, чем является человек в качестве понимающего создания.

Второе направление, деконструктивистское, начинается с хай-деггеровской философской критики традиции, то есть с его попыток поставить самые глубокие вопросы о том, что предполагается, но не «видится», о том, что формирует (shaped) историю. В передаваемых из поколения в поколение философских текстах ищут напряженности (tensions) для того, чтобы «выйти за текст» и обнаружить противоречия, которые мог пропустить его автор, но которые может выявить критическая интерпретация. Таким путем тексты «деконструируются»<sup>1</sup>. В этом

смысле деконструкция является критической деятельностью, которая стремится показать, что традиционные тексты есть не то, на что они претендуют, а на

-----

----

1 Collins English Dictionary and Thesaurus. — Glasgow, 1993. — P. 285 дает следующее определение термину «deconstruction» — «техника литературного анализа, которая трактует смысл скорее как возникающий из различия слов, чем благодаря их указанию на обозначаемые ими предметы». — В.К.

-765-

самом деле нечто другое. Таким образом, деконструктивистское направление исходит из программы,

которая настроена радикально и критически по отношению к традиции. Мы увидим, что этот подрыв традиции по-разному понимается различными деконструктивистами. Но всех их объединяют определенные общие особенности, которые, помимо прочего, противопоставляют их гадамеровскому направлению с исходным для него (и критическим) уважением к традиции. Если «предтечами» Гадамера являются гер-меневты, подобные Шлейермахеру и Дильтею, то в их роли для деконструктивистов выступают Ницше и Фрейд.

Несмотря на явную  
противоположность «радикальной»  
и «консервативной»  
герменевтических программ, и те, и  
другие критически относятся к  
«современности» (modernity). Однако  
Гадамер, придерживаясь концепции  
гуманистического  
самоформирования (Bildung,  
formation), особенно критичен к  
культурному упадку современного  
общества. Деконструктивисты,  
напротив, прежде всего критичны к  
тому типу рационализма, который  
они находят и в самом современном  
обществе, и его основаниях. Они  
часто интерпретируют рационализм

как скрытую и угнетающую силу, проявляющуюся, например, в форме обучения (disciplining) и гомогенизации (homogenkation).

В двадцатые годы Гадамер познакомился со взглядами Хайдеггера и особенно вдохновился его философской интерпретацией текстов. Гадамер систематически переосмысливал интерпретации текстов, предложенные более ранними исследователями. Он раз-вид хайдеггеровские идеи путем творческой интерпретации историко-философских текстов, разработка которой и стала его собственной программой. Его герменевтическая

философия в основном изложена в труде Истина и метод (Wahrheit und Methode, 1960). В качестве герменевта Гадамер был вдохновлен Шлейермахером и Дильтеем [см. Гл. 19]. Шлейермахер подчеркивал, что герменевтика как интерпретация текста должна идти от текста к автору и его жизненному пути. Таким образом, необходимо пытаться понять специфическую часть текста в свете не только всей совокупности работ автора, но и его личной и интеллектуальной жизни, а также его жизненного проекта. Поэтому так называемый герменевтический круг - это не только вопрос связи части и



целого в тексте. Понимание текста -- это не только спираль попыток понять части текста на основе текста как целого и попыток понять целое на основе частей. Понимание текста становится герменевтическим кругом, в котором особенное место занимает жизнь автора, предпочтительно в виде такого восстановленного целого, как его «жизненный проект». Но это означает, что интерпретация текста становится в значительной мере психологическим (или историческим) проектом. В этом моменте Гадамер делает оговорку.

Конечно, он не отрицает наличия многих видов психологических и исторических фактов, которые формируют основу текста. Но Гадамер подчеркивает, что текст все же еще непосредственно или косвенно говорит, утверждает или высказывает нечто [присущее сообщаемой ситуации -- С.Б.], и что мы должны серьезно рассматривать эти имманентные тексту утверждения, если хотим понять текст как текст. Понимание текста, следовательно, является вопросом понимания того, что текст утверждает. Итак, понимание смысла

текста соединено с пониманием истинностных притязаний текста.

Не исключено, конечно, что сообщаемое текстом является шуткой. Следовательно, важно выяснить, какого рода утверждения делаются текстом. Может также случиться, что текст вообще не содержит никакого смысла — автор текста, например, был безумцем. В таких случаях необходимо изменить наш метод подхода и искать скорее всего психологические причины. Но, согласно Га-дамеру, эти ситуации не являются стандартными примерами интерпретации текста. Обычно мы

пробуем понять то, что текст говорит, что он утверждает.

Погружение в текст является, следовательно, вопросом погружения не в интеллектуальную жизнь другого человека, а в смысл текста. При этом смысл текста находится в «истинностных притязаниях» (Wahrheitsanspruch), которые выдвигает текст. Чтобы понять текст, мы должны активно пытаться оценить, является ли обоснованным его притязание на истину. Это не означает, конечно, что мы должны соглашаться с тем, что говорит текст, но полный нейтралитет в этом плане невозможен'.

Если мы решили понять текст, мы должны, помимо сказанного, обладать базисной установкой на осмысленность текста и его непротиворечивость в отношении выдвигаемых им истинностных притязаний. Здесь Гадамер говорит, что нашим «предпониманием» текста мы предполагаем его «совершенство» (Vorgriff der Vollkommenheit) <sup>1</sup> .

-----

-----

1 Когда речь заходит о гадамеровском тезисе встроенных в текст «истинностных притязаний», мы можем указать на хабермасовский тезис о том, что все «речевые акты» выдвигают «претензию на

общезначимость». При этом стоит заметить, что Хабермас применяет этот тезис прежде всего к «речевым актам» как взаимодействиям между индивидами и лишь косвенно — к текстам.

-767-

В рассматриваемой ситуации важны два следующих лингвисти-ко-философских момента.

1. Язык является определяющим не только для текстов, но и для человеческого понимания вообще и, тем самым, для «жизненного мира», в котором мы живем как люди. Здесь язык понимается не в «объективистском смысле», как

звуки или буквы. Не понимается он и в качестве особого «национального языка». Он понимается как унаследованный смысловой горизонт, в рамках которого происходила наша социализация, и через который мы понимаем себя и мир. Язык в данном смысле — это то, что объединяет нас как людей и опосредствует отношения между нами и миром <sup>2</sup> .

2. Смысл текста (или «речевого акта») не находится в тексте как объект, который должен быть найден. Смысл текста есть то, что он есть только в свете «смыслового

горизонта», в который помещен текст. При этом мы всегда рассматриваем вещи, включая тексты, с позиций нашего собственного «смыслового горизонта». Поэтому понимание смысла текста означает, что мы пытаемся найти вопросы, на которые текст мог бы быть ответом, то есть мы действительно ищем определенный смысловой горизонт, который делает возможным определенный тип вопросов. Когда мы находим типы вопросов, которые, по нашему мнению, «открывают» для нас текст, то это означает, что мы с нашим «смысловым горизонтом»



сумели приблизиться к «смысловому горизонту», на котором был создан текст <sup>3</sup>. Если текст и его интерпретатор принадлежат одному и тому же миру («смысловому горизонту»), то, в принципе, может начаться работа интерпретации. Хуже, если текст создан в ином мире, чем тот, в котором живет интерпретатор. Так бывает, либо когда текст

-----

1 Здесь деконструктивисты, подобные Деррида и Фуко, настаивали бы, что, напротив, мы должны использовать «герменевтику подозрения» и искать в тексте то, что в нем противоречиво и конфликтно.

2 Эта точка зрения на язык влечет за собой критику классического дуализма субъекта и объекта, который мы находим в докантовских рационалистической и эмпирицистской эпистемологиях. Ср. с гегелевской точкой зрения на отношения субъекта и объекта, а также с воззрениями на язык, принадлежащими феноменологам и Витгенштейну, Гл. 29.

3 Здесь мы имеем «трансцендентально-философскую» точку зрения на язык, согласно которой «смысловые структуры» функционируют как трансцендентальная основа языка. Ср. гегелевскую идею изменяющегося «духа времени» (и изменяющейся идеологии) с такими «смысловыми структурами».

и интерпретатор принадлежат разным, но сосуществующим культурам, либо когда текст создан в давно прошедшие времена. Именно в таких ситуациях работа по интерпретации текста становится интеллектуальным вызовом.

Но даже в этом случае текст обращается к нам, ко мне. Чтобы понять смысл текста, я должен относиться к тексту серьезно. Как интерпретатор, я должен пытаться понять вопросы, на которые отвечает текст. Текст написан в границах его собственного смыслового горизонта, я же имею свой горизонт. Текст

написан на основе его собственных «предрассудков», с позиций которых он говорит. У меня есть собственные «предрассудки», с позиций которых я говорю и интерпретирую. Степень, в которой мне удастся понять «чужой» текст, таким образом, зависит от того, насколько могут приблизиться друг к другу и слиться два смысловых горизонта. Это — то, что Гадамер называет «слиянием горизонтов». Но их слияние не означает, что они просто стали одним и тем же горизонтом. «Один» горизонт отличается от «другого». Но произошло преобразование моего смыслового горизонта. В этом

ракурсе я подвергся глубокому  
переформированию, «глубокому» —  
потому, что не просто овладел новым  
знанием из уже имевшегося  
источника, а трансформировал мою  
собственную «систему отсчета». Это  
переформирование является  
процессом обучения в том смысле,  
что с его помощью я расширил мой  
горизонт и стал понимать больше и  
иначе, чем понимал раньше <sup>1</sup> .

Согласно Гада-меру, сказанное  
одновременно указывает на близкую  
связь герменевтики и образования.

Формативный процесс,  
направленный на «слияние

горизонтов», происходит в нас. Мы не можем его заранее планировать или предусмотреть, заняв позицию как бы вне рамок истории<sup>2</sup>. Мы всегда находимся в этом процессе, никогда не стоим вне его и не рассматриваем его со стороны. В результате мы можем улучшать наше понимание и тем самым обучаться — взрослеть и становиться мудрыми -- но не можем претендовать на обладание вневременной и внеисторической «конечной» истиной. В этом смысле мы всегда находимся в пути. Наше понимание исторически определено, и процесс

интерпретации никогда не заканчивается.

---

1 См. взгляды Гегеля на обучение и формирование.

2 См. критику Гегелем «точки зрения Бога» как эпистемологически невозможной (то есть невозможно занять позицию вне и над историческим формативным процессом).

-769-

Итак, мы пришли к сути философии Гадамера. Он ведет нас к улучшенному постижению человека как «исторически понимающего» существа. Прежде всего, он не пытается давать советы относительно метода гуманитарных

наук, а пробует выяснить условия, которые делают возможным человеческое понимание.

Рассматриваемый таким образом его проект становится эпистемологическим проектом, более точно, трансцендентальным философским проектом. Но Гадамер отличается от эпистемологов, включая Канта, тем, что начинает с языка как «смыслового горизонта» и понимает любую интерпретацию как формативный процесс, который пытается достичь «слияние горизонтов». Гадамер начинает с языка и интерпретации как существенно исторических



феноменов. Здесь явно видны гегелевские черты философии Гадамера. Однако Гадамер интерпретирует тексты, тогда как Гегель строил системы.

От Гадамера исходят два критических направления. Первое спрашивает, является ли наша историческая контекстуализация настолько фундаментальной, что проблематично говорить об «истине» как о чем-то универсальном. Опирающаяся на этот вопрос критика развивается деконструктивистами. Вторая спрашивает, должны ли «притязания на истину» интерпретироваться на

основе общей теории речевых актов и теории культурной модернизации. Вытекающей из этого вопроса критикой занимается Хабермас.

## **Деррида, Фуко, Рорти — деконструкция и критика**

Жак Деррида (Jacques Derrida, 1930) продолжает Хайдеггера в попытке логического завершения метафизики. Критически относясь к метафизике, он также развивает наследие Ницше и Фрейда. Как и у этих новаторов, у Деррида критика метафизики выступает одновременно критикой всего западного мышления (включая

сциенти-зацию мыслительной и практической сфер), выросшего из европейской истории и характеризующего современную цивилизацию. Деррида хочет критиковать изнутри, с помощью «деконструкции»<sup>1</sup>,

-----

-----

1 Смысл термина деконструкция см. М.Маяцкий. Деконструкция. — В кн. Современная западная философия. Словарь. — М., 1991. В этой статье, в частности, говорится, что «деконструкция — особая стратегия по отношению к тексту, включающая в себя одновременно и его «деструкцию», и его реконструкцию... Исходный пункт деконструкции — невозможность находиться вне текста.

Всякая интерпретация и критика, допускающие внеположенность исследователя тексту, считается заведомо несостоятельной». - С. 87. — В.К.

-770-

то есть путем такого прочтения текстов, которое ищет встроенные в них противоречия и тем самым позволяет «рассыпаться» смысловым структурам текста<sup>1</sup>.

Деррида так расширяет понятие текста или понятие письма (writing), что в конечном счете язык и все остальное понимается как «письменность». Он осуществляет это расширение, интерпретируя текст

и «письменность» как деятельность, которая устанавливает различия, то есть определяет и различает. Главное заблуждение метафизики, по мнению Деррида, заключается в том, что она всегда ищет основу и находит ее в существующем. Но, следуя Хайдеггеру, Деррида хочет показать бесплодность поисков такой основы. Мир в этом смысле не имеет основы. Бесполезно усматривать основу того, «что присутствует», в форме «бытия» (das Seiende).

В этом аспекте «письменность» характеризует прежде всего «различение» (la difference). Письменность возникает, как если

бы она была непрерывным соревнованием между новыми различениями, соревнованием между тем, что присутствует, и тем, что отсутствует. В этом открытом соревновании «другое», то, что является иным, всегда будет играть свою особую роль вопреки всем попыткам выразить его посредством наших понятий.

Деррида является французским философом, родившимся в еврейской семье в Алжире. Поэтому, по его словам, он всегда был «другим» по отношению к доминирующей культуре.

Трудность, с которой сталкивается Деррида, заключается в хорошо известной проблеме самореференции. Применительно к его позиции она может быть сформулирована так. Если деконструкция влечет за собой «разрушение» всех классических философских понятий, включая и понятие истины, то Деррида обязан объяснить, продолжает ли он считать, что утверждаемое им является истинным. Если он отвечает утвердительно, то он оказывается самореференциально непоследовательным. Если он отвечает отрицательно, то трудно

видеть в том, что он утверждает, что-либо серьезное. Или существует и третий путь?

Мишель Фуко (Michel Foucault, 1926—1984) приобрел популярность своей книгой Слова и вещи (Les Mots et les choses: une

---

1 См., например, De la grammatologie. — Paris, 1967 и L'Écriture et la différence. — Paris, 1967. Эта идея о «деконструкции» текста получила широкое распространение среди многих литературных критиков. Термин постмодернизм (postmodernism) возник по аналогии с термином «постструктурализм». См. Жан-Франсуа Лиотар (1924), Jean-Francois Lyotard. La Condition postmoderne. — Paris, 1979.



archeologie des sciences humaines, 1966). В ней защищается структуралистская точка зрения: человек — это социальная конструкция. Реальность в самой своей основе — это структуры. Вместе с Леви-Строссом Фуко критикует теории, которые отдают приоритет пониманию человека как автономного индивида, так как социальные конструкции и реальность в сущности являются структурами<sup>1</sup>. Фуко ищет то, что он называет «археологией гуманитарных наук», то есть

основные структурные связи данной эпохи. Он называет эпистемой (episteme) детерминирующую структуру, которая определяет и мышление, и действия, присущие этой эпохе. Работы Фуко в равной мере принадлежат «интеллектуальной истории» и философии. Примером этого является его диссертация по истории безумия (Folie et draison: histoire de l&folie a l'age dassique. Paris, 1961).

Характерной чертой «археологических» исследований Фуко является то, что, несмотря на сугубо научную форму его работ, он находится на практической

(политической) почве. Он пытается выявить структуры власти и показать как то, что имеет видимость рационального, в основном функционирует как скрытое подавление личности, часто в форме обучения и идеологической обработки. По сути, Фуко находится на стороне общественных маргиналов: «сумасшедших», гомосексуалистов, тюремных узников и т.д.

В своей критике традиционной западной рациональности Фуко стоит рядом с деконструктивистами. Как и Деррида, он защищает тех, кто определен в качестве «другого».

Однако его политические убеждения (commitments) столь напористы, и его антагонизм иллюзиям философского обоснования столь последователен, что возникает диссонанс между практической позицией Фуко и его философским скептицизмом. В качестве скептика как он мог бы знать, что существуют обстоятельства, за которые стоит сражаться? Кратко мы могли бы сказать так. Последовательный ответ должен был бы заключаться в том, что политическая позиция — это проблема выбора решения. Причем решение может быть столь же легко принято как в пользу слабых, так и

сильных, как в пользу гитлеризма, так и сталинизма. Но с таким ответом Фуко, вероятнее всего, не согласился бы.

-----

-----

1 В социальных исследованиях хорошо известно различие между точкой зрения действующего субъекта и структурной точкой зрения. См., например, теоретико-игровую характеристику первой точки зрения в книге J.Elster. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge, 1983, а теоретико-системную характеристику второй точки зрения в книге N.Luhmann. *Soziale Systeme*. -Frankfurt am Main, 1984.

Ричард Рорти (Richard Rorty, 1931) изучал аналитическую философию<sup>1</sup>. В работе Философия и зеркало природы (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979) он радикально критикует традиционное для эпистемологии (от Локка до Канта) различие субъекта и объекта, а также идею истины как взаимно-однозначного отношения между мыслью и вещью или между суждением и состоянием дел. Он критикует представление об истине как соответствии. Предлагаемый им ответ подчеркивает полезность предпочтения идеи истины как соответствия и носит, следовательно,

прагматический характер<sup>2</sup>. В то же время, он отмечает, что мысль всегда «ситуативизирована» в специфическом контексте. Рорти, таким образом, является кон-текстуалистом<sup>3</sup>. Взятые вместе прагматизм и контекстуализм приводят к тому, что Рорти ставит политическую традицию выше философии. Он защищает либеральную и демократическую традицию, как она известна в его кругах в Северной Америке. Этот его «контекст» (контекстуализм) задает определенные базисные ценности и определяет, что является полезным (прагматизм). При этом Рорти не пытается обосновать эти ценности

(этот контекст) с помощью философских аргументов. Он полагает, что такая философская аргументация невозможна. В этом заключается спорный момент контекстуализма, утверждающего, что аргументы имеют смысл только внутри специфического контекста. Переходя от классической аналитической философии к контекстуализму (как и Витгенштейн)<sup>4</sup>, Рорти приходит к верховенству политической культуры над философией.

Для Рорти также характерно, что в качестве бывшего сторонника аналитической философии он



поддерживает не только исходные позиции, но и методы работы деконструктивистов. Он пытается продолжить «разговор» с великими мыслителями, но при этом всегда деконструирует их философские утверждения и идеи (например, понятие истины). Следовательно, философские тексты, согласно Рорти, не отличаются от литературных текстов. Их интересно и поучительно читать, они раскрывают нам позиции и видения, но не являются тем, что претендует на истинность или общезначимость.

-----

-  
1 См. Гл. 29.

- 2 R.Rorty. Consequences of Pragmatism. — Minneapolis, 1982. По поводу прагматизма см. Гл. 24.
- 3 См. обсуждение историчности (historicity) в параграфе этой главы, посвященном Гадамеру.
- 4 Кроме того, см. рассмотрение этого перехода в книге After Philosophy: End or Transformation? Ed. by K.Baynes, J.Bohmann and T.McCarthy. — Cambridge, MA, 1987.

-773-

Наконец, отличительной чертой Рорти является то, что он оперирует резким разграничением частной и публичной сфер в следующем смысле. В качестве частного лица он обучается, читая великих классиков, и становится благодаря этому

образованной личностью. Однако он не принимает в качестве последней инстанции сказанное классиками с их притязаниями на истину или на обязательность в сфере организации общества. Вопрос о том, как должно быть организовано общество, относится к публичной сфере, которая отделена от частной. Здесь Рорти является сторонником либерального общества. В качестве частного лица, читая Ницше и Хайдеггера, он иронически относится к их притязаниям. В качестве политического лица, он рассматривает философов типа Ницше и Хайдеггера как предельно

неприемлемых и фактически опасных. Здесь, в политике, он является сторонником открытого и просвещенного либерального общества, а не философских директив ранних или поздних постмодернистов <sup>1</sup>. Поэтому он критикует французских деконструктивистов (Деррида и особенно Фуко) за смешение философии жизни с политикой. В политике необходимо быть либералом, а не сторонником радикальной критики, основанной на философских прожектах.

Согласно Рорти, все контекстуально и случайно (contingent). Для него не существует никаких строго универсальных и необходимых суждений и норм.

«Деконструктивистский» подход Рорти характерен тем, что он являлся сторонником аналитической философии и знает ее «изнутри», что позволяет ему использовать весьма точные доводы. Он не довольствуется демонстрацией принадлежности идеи и аргументов специфическим контекстам. Рорти также пробует показать, как мы можем обойтись без философских дистинкций, подобных истине и лжи. Он делает это,

демонстрируя, как эти дистинкций  
терпят крах, когда мы рассматриваем  
их экстремальные значения  
(примером служит  
проблематичность идеи абсолютной  
истины).

---

-

1 Р.Рорти. Случайность, ирония и  
солидарность. Перевод И.Хестановой и  
Р.Хестанова. - М., 1996.

-774-

Рорти всерьез отнесся к своей  
критике философии. Он оставил  
занятия философией как профессией  
и перешел на факультет литературы.  
Ему хорошо знакомы проблемы

самореференции, присущие скептической позиции. Поэтому он всегда тщательно аргументирует. Рорти формулирует мало утверждений, а больше «предлагает» и «намекает» на альтернативные способы высказывания. Он имеет влияние на многих исследователей, занятых изучением текстов. Но его последователям часто не хватает его философской подготовки, из-за чего их аргументация нередко менее изящна и более чувствительна к контраргументам (например, связанным с самореференциальной противоречивостью).

Все еще остается спорным, сумел ли сам Рорти избежать всех обвинений в самореференциальной противоречивости <sup>1</sup>. Кроме того, обращает внимание, что Рорти часто пытается устранить дистинкций, сосредоточиваясь на радикальных версиях обсуждаемых им точек зрения (например, на крайних вариантах понятия истины). Но ведь их опровержения явно недостаточно для опровержения более умеренных версий (например, умеренных вариантов понятия истины) <sup>2</sup>. В заключение отметим с иронией, что трудно себе представить, как Рорти



может последовательно  
придерживаться резкого  
разграничения частной и публичной  
сфер, если сам он специализируется  
в деятельности по устранению  
подобных резких дистинкций <sup>3</sup> .

## **Хабермас и аргументаци**

Для герменевтической традиции  
(например, Гадамер) и для  
критической деконструкции  
(например, Деррида, Фуко, Рорти)  
общим является то, что они  
начинают с языка как текста.  
Поэтому эти направления тесно  
связаны со сравнительным  
литературоведением, историческими

исследованиями, теологией и юриспруденцией. Хабермас (как и вся Франкфуртская школа) более тесно привязан к социальным наукам и начинает с языка как «речевого акта». Для него понятие действия (акта) имеет приоритет перед понятием текста.

-----

1 См., например, R.Bernstein. The New Constellation. — Cambridge, 1991. -Pp. 258-292.

2 См., например, критику взглядов Рорти в T.McCarthy. Ideals and Illusions. — Cambridge, MA, 1991. Pp. 11—42 (См. там же критический разбор позиций Фуко, Pp. 43-82, и Деррида, Pp. 83-123).

3 Здесь мы можем спросить: не имеет ли иногда литературное произведение

определенную политическую значимость, независимо от того, нравится оно нам или нет?

-775-

Почвой, на которой вырос Хабермас, была Франкфуртская школа. Однако он порывает с тотальной критикой и пессимизмом, характерными для ее первых представителей (Адорно, Хор-кхаймер). Этот разрыв связан с хабермасовским разграничением разных «когнитивных интересов» (Erkenntnisinteressen).

Человек зависит от своей способности использовать природу для удовлетворения своих жизненных

потребностей. В связи с расширением инструментальных средств трудовой деятельности происходит развитие объясняющей науки и причинно-управляемой технологии. В этом состоит технический когнитивный интерес, предполагающий контроль окружающей среды.

Одновременно люди зависят и от своих совместных действий, и от коммуникативного взаимодействия. Взаимодействие, внутренне связанное с языком, и понимание, его обеспечивающее (interactive understanding), развивают далее так называемые герменевтические науки

— от социальной антропологии до истории. В этом состоит практический когнитивный интерес<sup>1</sup>, заключающийся в углублении взаимного интересубъективного понимания у людей.

Наконец, человек испытывает потребность в освобождении себя от идеологических пут с помощью критической рефлексии, например, психоанализа. Это — эмансипационный когнитивный интерес, заключающийся в освобождении от объективных сил и условий искаженной коммуникации.

В отношениях с природой командует наша рациональность. Так должно быть в силу неизбежного характера технического когнитивного интереса. Хабермас не усматривает в этом ничего заслуживающего порицания. Именно так и должно быть в той сфере, к которой принадлежит этот тип интереса.

Но, согласно Хабермасу, существует также форма познания и рациональности, которая не нацелена на управление и господство. Она основывается на практическом когнитивном интересе.

Важно, что Хабермас не оперирует понятием, общим для всех видов рациональности, которую он затем интерпретирует как репрессивную и контролирующую. Когда дело касается человека и межличностных отношений, то мы можем выбирать между использованием либо технического когнитивного интереса, либо практического когнитивного интереса. Вместо ракурса обязательности по отношению ко всей рациональности мы приходим (на социальном уровне) к важной задаче установления разумного баланса между «техническим» и «практическим», между

управлением (контролем) и пониманием.

-----

1 Здесь термин «практический» употребляется в том значении, в котором семиотики говорят о «прагматическом аспекте» знаковой коммуникации в отличие от семантического и синтаксического подходов. — С. К.

-776-

Этому социальному уровню свойственен также эмансипационный когнитивный интерес, который важен в борьбе против овеществления и внутреннего подавления личности.



Иначе говоря, по отношению к природе действителен только один технический когнитивный интерес, который является объясняющим и управляющим. По отношению к обществу важны все три когнитивных интереса. Соответственно, разворачивается борьба за достижение правильного баланса между, с одной стороны, техническим, и, с другой — практическим и эмансипационным интересами.

Методологически это означает, что по отношению к природе, по мнению Хабермаса, мы можем проводить

только гипотетико-дедуктивные исследования, завершающиеся причинными объяснениями.

Социальные же явления мы можем изучать и гипотети-ко-дедуктивным и герменевтическим методами (понимающая социология). С историко-критической точки зрения, это означает, что Хабермас пытается показать существование особого типа рациональности, сущность которого состоит не в управлении, а во взаимном понимании.

Не вникая в связанные с этим разграничением философские проблемы, кратко укажем, что представляется важным для точки

зрения Хабермаса. Когда человек ведет себя асоциальным образом, мы можем попытаться объяснить это физиологическими или психологическими причинами и на основе наших знаний о причинных связях попытаться «вылечить» человека. Тем самым этот человек становится для нас «объектом». Мы можем «управлять» этой объективированной личностью благодаря нашему постижению. Или мы можем рассматривать человека как здорового и разумного и тем самым отвечающего за свои поступки. В последнем случае мы пытаемся обнаружить основания,

которые мог иметь этот человек для своего поведения. Возможно, он имел для этого серьезные основания, которые мы еще не выяснили, или, возможно, он просто заслуживает порицания, и мы должны потребовать от него поступать в соответствии с моральными требованиями. В-ряде ситуаций мы можем использовать оба подхода (в случае неврозов и алкоголизма). Но иногда очевидно, что поведение человека причинно обусловлено (например, после приема наркотиков) или что человек нормален и ответственен. Последнее, например, имеет место

во время экзамена, когда экзаменатор интересуется не причинами, которые заставляют экзаменуемого говорить то, что он говорит, а скорее основаниями, которыми обладает экзаменуемый для своих ответов.

-777-

Здесь проводится различие между сказанным в силу причин (causes) и сказанным благодаря основаниям (reasons). Основания могут быть поняты, расширены, оспорены или подтверждены. Если мы хотим понять и проверить эйнштейновскую теорию относительности, то мы рассматриваем ее именно с точки

зрения того, имеются ли хорошие основания для принятия общезначимости этой теории. Но, конечно, факт создания Эйнштейном этой теории имел свои причины. Мы можем, например, интересоваться психологическими причинами, приведшими Эйнштейна к выдвижению его теории. Подобные причины интересны во многих контекстах, но не по отношению к вопросу об общезначимости этой теории. Даже если Эйнштейн создал теорию относительности в силу скрытых фрейдистских комплексов, может быть так, что она все равно общезначима! Ответ на вопрос о ее

правильности определяется специальным исследованием, а не изучением детства и личной жизни Эйнштейна.

Итак, выглядит правдоподобным, что мы оперируем двумя установками по отношению друг к другу (и к самим себе). Верно также, что мы можем иметь менее свободное и более контролируемое общество, когда тенденция к причинным объяснениям становится чрезмерной (терапевтическое общество). Но может быть и так, что мы продолжаем искать основания там, где мы должны, скорее всего, искать причины, и таким образом

прибегаем к моральным  
увещеваниям в ситуациях, когда  
более подходящим было бы лечение  
(такое поведение характеризует  
слишком морализирующее  
общество). Почему человек  
(алкоголик) пьет? (И почему жена  
бьет его?) На каждый из таких  
вопросов возможны два вида ответов.

Хабермас пытается показать, что на  
протяжении истории различные  
дифференциации приводили к  
фундаментальному противоречию  
между двумя сферами, которые он  
называет системой и жизненным  
миром<sup>1</sup>.

---



1 См. J. Habermas. Theory of Communicative Acts. — Boston, 1987.

-778-

Мы можем сказать, что система охватывает экономическую и политическую области. В системе прогресс осуществляется в форме возрастания значения научных и технических знаний. Следовательно, здесь мы имеем рационализацию в смысле приближения к рациональности, а именно к знанию того, какие средства ведут к каким результатам (инструментально-целевая рациональность).

Но Хабермас отмечает, что это еще не все. Вместе с развитием экономических и политических институтов и соответствующих процессов обучения происходит также углубление нашей компетенции относительно «жизненного мира» в форме более продвинутой «коммуникативной рациональности». Эта дифференциация между системой и социально-культурным жизненным миром влечет за собой то, что, кратко говоря, мы овладеваем некоторыми фундаментальными дистинкциями. Мы более не наказываем море плетями, когда нам не нравится его

«поведение» (как это приказал сделать персидский царь Ксеркс, Xerxes, ок. 519—465 до Р.Х.). Мы уже научились проводить различие между природой и обществом, между вещами, на которые мы можем влиять только при наличии постижения их причинных взаимосвязей, и вещами, с которыми мы можем общаться и которые можем упрекать. Мы овладели этой дистинкцией и в определенном смысле находимся на более высокой стадии развития, чем те, кто еще не овладел ею. Сегодня мы исходим из того, что человек, всерьез «наказывающий» море, является

душевнобольным.

Более того, мы ожидаем, что взрослые люди, находящиеся в здоровом уме, научились владеть различием истины и лжи, пониманием того, что имеет место, а что — нет. Конечно, все мы иногда ошибаемся в отношении этого различия. И конечно, мы не все одинаково хорошо умеем говорить о нем. Но все мы по достижению определенного возраста можем практически использовать это различие. Что-либо иное было бы расценено в качестве психопатологического феномена, который смешивает

действительность и фантазию. Кроме того, мы отличаем морально правильное от морально неправильного. Человек, который, попросту говоря, не знает, что является уместным в различных ситуациях, будет чужаком в «жизненном мире». Наконец, мы можем различать между подлинным выражением того, что мы чувствуем и думаем, и симуляцией.

При возникновении неопределенности и расхождений относительно вопросов о том, что истинно и что ложно, прогресс в сфере «коммуникативной компетентности» развивает

способность к их тематизации и обсуждению. Вместо поисков ответов в рамках традиции и канонических трудов мы научаемся аргументировать.

-779-

При рассмотрении вопроса об истине нам следует опираться на различные формы исследования и дискуссии. Когда же дело касается нормативных вопросов, то, согласно Хабермасу, они связаны и с поиском приемлемого соглашения между заинтересованными сторонами. Если стороны приходят к добровольному соглашению в результате открытого и

делового обсуждения, то ответ считается нормативно правильным. Итак, Хабермас полагает, что в нашей культуре взрослые индивиды, в принципе, способны принимать решения по основным нормативным вопросам с помощью воздействующей на них аргументации. Это утверждение является версией точки зрения, предполагающей как существование общезначимых ответов на нормативные вопросы, так и нашу принципиальную способность получить такие ответы с помощью дискурсивного использования нашего разума.

Согласно Хабермасу, этот аргумент направлен как против этического релятивизма, так и против этического догматизма. Дедуктивные доказательства здесь исключаются потому, что ведут либо к логическому кругу, либо к бесконечному регрессу, либо к произвольно выбранному моменту прерывания рассуждений. Не рассчитывает он и на интуитивно ясные или очевидные фундаментальные нормативные истины, ведь в этой сфере мы слишком долго экспериментировали с различными противоречащими друг другу метафизическими и



теологическими ответами

Хабермас не считает, что свободные и разумные субъекты могут разрешать такие вопросы в тихом уединении. Мы нуждаемся друг в друге для того чтобы понять, что наша точка зрения лишь одна среди многих, и чтобы нам стали известны наши бессознательные заблуждения, которые можно было бы исправить. Нам потому нужны другие люди, что мы нуждаемся в теоретическом и нормативном плюралистическом разуме для обсуждения имеющихся концептуальных рамок и сопоставления различных

направленных друг против друга аргументов.

Здесь мы встречаемся с интересубъективной и «процедурной» рациональностью. Она интересубъективна, потому что дискуссия является критически важной для ее существования. Она процедурна, потому что в роли ее «конечного основания» выступают не специфические тезисы или точки зрения, а сам процесс аргументации, который мы продолжаем объективно и вопрошающе. Специфическая точка зрения, которую мы в определенный момент времени рассматриваем в качестве истинной

или правильной, может позже оказаться сомнительной. Но для нас, как ошибающихся существ, единственный имеющийся в нашем распоряжении выход состоит в том, чтобы признавать наши ошибки и двигаться вперед. Поэтому такой процедурный подход является конечным основанием для данного типа рациональности.

-780-

В этой связи Хабермас, подобно Апелю, подчеркивает, что существуют определенные неизбежные условия, которые предоставляют нам возможность

аргументировать. В качестве участников серьезной аргументации мы должны быть способными следовать за аргументами и желать подчиняться «силе лучшего аргумента». Кроме того, мы должны взаимно признавать друг друга в качестве и разумных, и ошибающихся индивидов. Мы должны быть достаточно разумными, чтобы обнаружить способность следовать за аргументами, и ошибающимися так, чтобы мы могли учиться на ошибках. Всезнающий индивид [оракул — С.Б.] может поучать, но не может аргументировать. Для него не

существует ничего, что можно было бы обсуждать.

В этом взаимном признании существует определенный нормативный элемент: равноправие участников. Отсюда вытекает ограничение на эгоцентристские и этноцентристские ответы.

Кроме того, следует учесть требование универсализации, так как общезначимые аргументы имеют силу для каждого. Аргумент не является личной принадлежностью индивида, подобно IQ (коэффициенту интеллекта - В.К.) или цвету глаз. Аргументы не

являются имеющими силу для одних индивидов и не имеющими ее для других. Понятие реального аргумента означает, что аргумент общезначим, то есть имеет силу для всех случаев одного и того же вида <sup>1</sup> .

Эта концепция рациональности является смелой в том смысле, что она претендует на охват фундаментальных нормативных вопросов. Но в то же время она и осторожна, так как подчеркивает, что мы имеем дело с подверженным ошибкам процессом. В его рамках мы можем непрерывно стремиться с помощью исследований и

обсуждений к улучшению наших представлений, но нам никогда не гарантировано обладание конечной истиной.

-----

-----

1 См. G.Skirbekk. Rationality and Modernity.  
— Oslo, 1993.

-781-

Эта концепция рациональности выступает против децизионизма, который можно найти у Поппера, Вебера и Сартра. Просвещенная и публичная дискуссия, в которой участвуют разумные индивиды, - вот ответ Хабермаса. Согласно ему, все, чем мы располагаем, — это такой

подверженный ошибкам процесс. Альтернативой является или обращение к фундаментальным метафизическим истинам, которые мы больше не трактуем как заслуживающие доверия, или к рационально не обоснованному решению. Во многом ответ Хабермаса является умеренным. Но он также проблематичен в плане и практической выполнимости, и дальнейшего философского обсуждения. Но трудно отрицать его теоретическую убедительность. Несогласные с этим ответом должны аргументировать против него, но при этом сами заманиваются в ловушку



тем, что хотят опровергнуть. Если противник этого ответа не приводит против него доводы, то он не принимает участия в критике. Но если оппонент действительно приводит доводы против этого ответа, то он находится в аргументативной ситуации с встроенными в нее требованиями просвещенного обсуждения и взаимного признания участвующих сторон. Несогласные с ответом должны продемонстрировать, что они обладают лучшими аргументами, чем Хабермас. Это своего рода «магическое кольцо» аргументирующего разума! Итак,

аргументирующий разум является нашей неизбежной судьбой. Она не в том, что мы должны или обязаны заниматься бесполезным дискутированием. Она в том, что в ситуациях фундаментальной неопределенности или расхождения мы ссылаемся на такую процедурную и рефлексивную рациональность в качестве последней инстанции. Согласно Хабермасу, в этом состоит основная особенность современности. Современность характеризуется не только дифференциацией и разногласиями, но и единением вокруг одного разума, который конституируется не

содержательно, а процедурно. Итак, Хабермас является наследником Просвещения, хотя он и освободился от наивного оптимизма этой эпохи.

## Указатель имен

### А

Аль-Газали Al-Ghazali

Абеляр, Петр Abelard, Peter 218/248 252,  
253

Аль-Газен, см. Ибн аль-Хайсан

Августин Блаженный Augustine, Saint Аль-  
Кинди Al-Kindi "MS 88, 183-188, 195-  
204, 217, 219, 245 223, 227, 230, 240,  
242, 735, 758

Аль-Хорезми Аверроэс, см. Ибн Рушд  
Al-Khwarizmi 251

Авиценна, см. Ибн Сина Альтузий,

Иоганн Адлер, Альфред Althusius, Johannes  
Adler, Alfred 273 292 640

А ТТ Альтюссер, Луи

Адорно, Теодор В. Althusser, Louis Adorno,  
Theodor W. 531 657, 703, 754, 758, 776 t

Амброзии Ambrose 183, 531

Айер, Алфред Ayer, Alfred 352, 375, 705, 707

Анаксагор Anaxagoras

Александр Великий / 36-38, 42, 75

Македонский Анаксимандр Alexander the  
Great Anaximander 22, 44, 115 29-31, 42,  
47, 75

Альберт Великий Albertus Magnus 209, 213,  
218

Анаксимен Anaximenes 29, 30, 42, 75

Альберт, Ханс Ансельм Кентерберийский  
Albert, Hans Anselm of Canterbury 192  
217, 231, 232

Анскомб, Элизабет Anscombe, Elizabeth 725  
Антоновский, Ю. 585, 590  
Апель, Карл-Отто Ape], Karl-Otto 192, 348,  
487, 676, 709, 781  
Аренд / Аревдт, Ханна Arendt, Hannah 134,  
610, 617, 752, 754, 758—764  
Арзаканян, Ц. 324  
Аристарх Aristarchus 175, 267  
Аристотель Aristotles 15, 21-23, 29, 40, 37,  
60, 75, 76, 104, 111, 115—130, 132—  
152, 155, 162, 163, 171, 172, 174-176,  
178, 187, 209-214, 219-222, 228, 229,  
242, 250, 252, 253, 258, 260, 264, 266,  
280, 283, 286, 291, 301, 304, 305, 306,  
313, 336, 400, 414, 434, 447, 470, 472,  
494, 503, 517, 531, 533, 558, 570, 662,  
726, 763  
ар-Рази ar-Razi 251  
ар-Рашид, Харун ar-Rashid, Harun 250  
Архимед 173, 174

# Б

Бальмонт, К. 51

Бакунин, Михаил Bakunin, Mikhail 606

Барышникова, Г. 623

784

Баховен, Иоганн Якоб Bachofen, Johann Jakob  
552

Бейнс Baynes, К. 773

Бек, Л. Beck, L. 476

Беккер Becker, С. 395

Беккер, В. Becker, W. 542

Беда Достопочтенный Bede the Venerable  
245

Беккариа, Чезаре Beccaria, Cesare 426, 461

Бентам, Иеремия Bentham, Jeremy 134, 157,  
171, 390, 396, 397, 406-408, 426-432,  
438, 461, 645

Бенхабиб, Шийла Benhabib, Seyla 109, 743-745

Беньямин, Вальтер Benjamin, Walter 758

Берк, Эдмунд Burke, Edmund 318, 360, 391, 410, 413, 417-420, 422-425, 484, 752, 753.

Беркер Barker, E. 104

Беркли, Джордж Berkeley, George 257, 262, 351—353, 369-377, 379, 380, 683, 715, 731, 732

Берлин, Исай Berlin, Isaiah 330

Бернал, Джон Bernal, John 257

Бернстайн, Ричард. Bernstein, Richard. 775

Бернштейн, Эдуард Bernstein, Eduard 599, 603, 604

Бисмарк, Отто фон Bismarck, Otto von 425

Браге, Тихо Brahe, Tycho 269

Брандес, Георг Brandes, Georg 581

Браун, Вернер фон Braun, W'ernher von 668

Блинников, Л. 711, 713 Бруно, Джордано  
Bruno, Giordano

Блок, Марк 258

Bloch, Marc AQ"?

Брюшинкин, В.

Ууо 711, 713

Будда / Сиддхарта Гаутама Buddha /  
Siddhartha Gautama 49, 50-53, 55

Бургин, Марк 279

Блох, Эрнст Bloch, Ernst 658

Блуменберг, Ханс Blutnenberg, Hans 688

Бухарин, Николай Buckarin, Nikolay 537

Бэкон, Фрэнсис Bacon, Francis 260, 262-265,  
272

Бэкон, Роджер Bacon, Roger 209, 248, 253

Бовуар, Симона де Beauvoir, Simone de 553,  
735, 737, 739-742, 744, 745

Бойль, Роберт Boyle, Robert 443

Болер, Дитрих Bonier, Ditrich 192

**В**



Бональд, Луи Габриель Амбруаз Bonald,  
Louis Gabriel Ambroise de 418, 484, 646  
Вагнер, Рихард Wagner, Richard 581, 590  
Валцер Walzer, M. 742  
Ван Гог, Винсент Gogh, Vincent van 734  
Вартофский, М.  
Wartofsky, M. 139  
Вебб, Сидней Webb, Sidney 603  
Бор, Нильс Bohr, Niels 685, 686 .., Борджа,  
Чезаре  
Borgia, Cesare 589, 590  
Ботвинник, М. 89  
Боттомор Bottomore, T. 540  
Бохманн Bohmann, J. 773

785

Вебер, Макс Weber, Max 16, 144, 328, 397,  
428, 437, 486, 637, 638, 645, 654, 656,  
662-677, 744, 732, 765, 781

Ведберг, А. Wedberg, A. 354  
Везалий, Андреас Vesalius, Andreas 274  
Вергеланн, Хенрик Wergeland, Henrik 94  
Вник, Халфдан Wiik, Halfdan  
Вико, Джамбаттиста Vico, Giambattista 324—  
331, 475, 488, 645  
Вильтгельм Оранский William of Orange 344  
Витгенштейн, Людвиг Wittgenstein, Ludwig  
16, 17, 134, 311, 355, 472, 558, 703, 721,  
723, 726-729, 735, 768, 773  
Виттон, Р. Witton, R. 650  
Волф, С. Wolf, S. 742  
Вольтер, Франсуа Мари Аруэ Voltaire,  
Framois Marie Arouet 377, 393, 410, 411,  
646  
Вригт, Георг Wright, Georg von 281  
Вюллэр Егиель A. Wyller, Egil A. 118  
Гадамер, Ханс Георг Gadamer, Hans-Georg  
752, 754, 764-767, 769, 770, 773, 775

Гайденок, П. 676

Гален Galen 170, 171, 248, 251, 273

Галилей, Галилео Galilei, Galileo 126, 130,  
270, 279, 295,

Гаман, Иоганн Георг Hamann, Johann Georg  
476

Гамсун, Кнут Hamsun, Knut 581, 759

Ганди, Махатма / Мохандас Gandhi, Mahatma  
54

Гарборг, Арне Garborg, Arne 581, 736

Гарвей / Харви, Уильям Harvey, William 273,  
274

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих Hegel,  
Georg Wilhelm Friedrich 15, 17, 32, 133,  
138, 311, 330, 331, 355, 360, 391, 413,  
415, 435, 445, 454, 468, 481, 484, 485,  
494-523, 553, 555, 574, 617, 618, 638,  
645, 660, 662, 704, 715, 735, 737-739,  
769, 770

Гегесий Hegesias 157, 160

Гейзенберг, Вернер Heisenberg, Werner 685,  
686

Геласий I Gelasius I 182, 204, 206, 208, 217,  
242

Гельвеции, Клод Адриан Helvetius, Claude  
Adrien 396, 397, 401, 402, 426, 461,

Гельмонт, Ян Helmont, Jan / Joannes 251

Гемпель, Карл Густав 340, 349, 355, 356,  
390, 396,

Hempel, Carl Gustav 401, 402, 413, 459, 464,  
634, 705 637, 645, 646, 651, 682

Генрих IV Henry ГУ

Гобгауз, Леонард Трелоуни Hobhouse,  
Leonard Trelawny 208 469

Гераклит Голубкин, Ю. Heraclitus 242 30-36,  
42, 57, 58, 75, 158, 166, 585

Голль, Шарль де Гердер,

Иоганн Готфрид фон Gaulle, Charles de  
Herder, Johann Gottfried von 416 324, 327,  
331, 473, 476-483, 485, 487, 753

Гомер Homer Геродот 295, 329-331, 404,  
629

Herodotus 22, 168, 169, 645 Гонорий II  
Honorius of Ausburg

Герофил 208

Herophilus 1 70, 274

Горгий 1/U, Z/4 Gorgias

Гессен, С. 65, 66, 75, 188, 488

Гоулд

Гете, Иоганн Вольфганг фон Gould, C.

Goethe, Johann Wolfgang von 139 476,  
479, 590, 591

Гранберг, А. Гиббон, Эдуард Granberg, A.  
Gibbon, Edward 762, 330

Григорий VII Гиллиген, Кэрол Gregory VII  
Gilligan, Carol 208 774 Григорий IX

Гилье, Ниле Gregory IX Gilje, Nils 209

### Ш

Григорий Турский

Гипатия Gregory of Tours Hypatia 245 176

Грин, Томас Хилл

Гиппократ Hippocrates Green, Thomas Hill  
430, 437-439 168-170, 248, 273, 345

Гроссетест, Роберт

Гитлер, Адольф Grosseteste, Robert Hitler,  
Adolf 48 93, 415, 416, 590, 611-615, 758

Гроций / де Гроот, Гуго

Гоббс, Томас Hobbes, Thomas Grotius de  
Groot, Hugo 241, 273, 292-294, 326, 192,  
237, 240-242, 273, 276,

Грубер, А. 277, 285, 295-309, 324, 326, 325

787

Грюнбаум, Адольф Джентиле, Джованни  
Griinbaum, Adolf Gentile, Giovanni 644  
415, 616

Гудфилд Джефферсон, Томас Goodfield, J.  
Jefferson, Thomas 281 364

уссерль, Эдмунд Husserl, Edmund Дизраэли,  
Бенджамин Disraeli, Benjamin 500, 729,

731, 758 425

Гутманн Gutmann, A. 742 Дильс, Герман  
Diels, Hermann 31, 69

Дикасон, А.

Dickason, A.

Д Дильтей, Вильгельм

Данто, Артур. Danto, Arthur. Dilthey, Wilhelm  
324, 325, 485-492, 645, 665, 765,  
766 584

Диоген Синопский Diogenes from Sinope 605  
160

Данько, Ю.

Дарвин, Чарльз Darwin, Charles 16, 129, 266,  
268, 569-575, 620, 742

Деборин, Абрам Deborin, Abram 587

Декарт, Рене Descartes, Rene 16, 60, 119,  
129, 131, 173, 185, 190, 195, 196, 223—  
225, 232, 257, 263, 271, 276, 277, 283,  
293, 310-318, 320, 322, 325, 332—334,  
336, 338, 339, 344, 345, 354, 442, 443,  
500, 620, 708, 715, 749, 753

Демокрит, Democritus 37—40, 42, 43, 75,  
129, 130—132, 173, 189, 256, 259, 406,  
424, 524

Деррида, Жак Derrida, Jacques 752, 754, 765,  
768, 770-772, 774, 775

Джеймс, Уильям James, William 596

Дионисий I Dionysios I 86

Дионисий II Dionysios II 86

Достоевский, Федор Dostoyevsky, Fyodor  
582, 736

Доукинз, Р. Dawkins, R. 574

Дрейфус, Альфред Dreyfus, Alfred, 658

Дройзен, Иоганн Густав Droysen, Johannes  
Gustav 324, 485, 486, 489

Дуне Скот, Иоанн Duns Scotus, John 209, 218

Дынник, М. 258

Дюркгейм, Эмиль Durkheim, Emile 16, 437,  
493, 638, 645, 648, 658-662, 677, 679,  
752

Дьюи, Джон Dewey, John 596, 645



# Е

Евклид Euclid 173, 174, 259, 310, 332, 684

Еврипид Euripides 67

Заратустра / Зороастр, Zarathustra / Zoroaster  
582, 584, 585, 590, 591

Засулич, Вера 548

Зенон из Китиона Zeno of Citium 160

Зенон Элейский Zeno of Elea 135

Зиммель, Георг Simmel, Georg 645, 655-658

# И

Ибн аль-Хайсан / аль-Газен Ibn al-Haitham /  
Alhazen 253

Ибн аль-Шатир Ibn al-Shatir 253

Ибн Исхак, Хунайн Ibn Ishaq, Hunayn 250

Ибн Рушд / Аверроэс Ibn Roshd / Averroes  
219, 245, 248, 252, 253

Ибн Сина / Авиценна Ibn Sina (Avicenna) 245,  
248, 251-253

Ибсен, Генрик Ibsen, Henrik 140, 499

Иггерс, Г. Iggers, G. 485, 486

Илтинг Ilting, К.-Н. 521

Иннокентий III Innocent III 209

Иннокентий IV Innocent IV 209

Иоанн / Жан Парижский John of Paris / Jean  
Quidort 237

Иригерей, Люси Irigaray, Luce 741, 742, 744,  
745

Исидор Севильский Isidore of Seville 245

Иткин, М. 324

## Й

Йегер, Вернер Jaeger, Werner 89

Йорстед, Метте Jorstad, Mette 694

Кавендиш, Уильям Cavendish, William 295

Каган, Ю. 241

Калигула Caligula 749

Кальвин, Жан Calvin, John 203, 313, 674

788

789

Кристина Лакан, Жак

Christina Lacan, Jacques 293, 310 629

Кромвель Cromwell Лао-Цзы Lao-tzu 207,  
295 57, 58

Кронгауз, М. •7f»r Ларсен, Джудит ОЭ  
Larsen, Judith

Кроче, Бенедетто 9

Croce, Benedetto 616 Лебедев, А. 31

Крылов, А. 271

Левассэр, Тереза

Крымский, Сергей 1 Л Levasseur, Therese  
410

Камю, Альбер Camus, Albert 323, 394, 581

Кан Kahn, Ch.H. 31

Кант, Иммануил Kant, Immanuel 93, 216, 220,  
232, 257, 268, 272, 283, 319, 324, 345,

354, 360, 374, 378, 388, 391, 393, 397,  
413, 428, 434, 441-452, 454-472, 474,  
475, 481, 494— 496, 508, 510, 516, 518,  
523, 590, 620, 646, 651, 658, 667, 683-  
685, 713, 731, 748, 770, 773

Карл Великий Charles the Great 246

Карл I Charles I 295

Карнап, Рудольф Carnap, Rudolf 93, 355, 640,  
705, 708, 737, 748

Карнеад Carneades 188, 193-195

Кауфманн Kaufmann, W. 590

Кейес Keyes, C. 165

Кейнс, Джон Мейнард Keynes, John Maynard  
439, 440, 518

Кеплер, Иоганн Kepler, Johannes 16, 126,  
175, 253, 265, 268 270, 278, 444

Китчер, Ф. Kitcher, P. 575

Клеанф Cleanthes 160

Климакус, Иоханнес Climacus, John/  
Johannes 556, 559

Кожев / Кожевников, Александр Којеve,  
Alexandra 738

Кожевников, В. 51

Койре, Александр Коугё, Alexandre 281

Колумб Columbus 597

Кольберг, Лоуренс Kohlberg, Lawrence 744

Комаров, В. 240

Кондорсе, Мари Жан Антуан Никола де  
Condorcet, Antoine Nicolas de 404

Конт, Август Comte, Auguste 130, 144, 384,  
404, 437, 645-648, 704

Конфуций Confucius 54-57

Коперник, Николай Copernicus, Nicolaus 126,  
175, 253, 265, 267, 269, 444

Корнелл Cornell, D. 744

Котляр, Г. 488

Кранц, В. Krantz, W. 31, 69

Кривцов, Ю. 55

Кристи, Ниле Christie, Nils 654

Кристиан IV Christian IV 263

Ксантиппа Xanthippe 76

Ксеркс Xerxes 779

Куайн, Уиллард ван Орман Quine, Willard van  
Orman 705

Кудрина, С. 717

Кузанский / Кузанец, Николай Nicolas of Cusa  
118, 256

Кузнецов, Владимир 10, 210, 279

Кули, Чарльз Х. Cooley, Charles H. 654

Кун, Томас С.

Kuhn, Thomas S. 55, 277, 279, 348, 355, 644,  
664, 704, 717, 719, 720

Кьеркегор / Киркегор /

Киркегард, Сёрен Kierkegaard, Søren 9, 80,  
201, 510, 519, 520, 554—559, 561, 562,  
564-568, 581, 582, 735

## Л

Лавуазье, Антуан Лоран Lavoisier, Antoine  
Laurent 274

Леви-Брюль, Люсьен Levy-Bruhl, Lucien 327

Левин, М. 663, 665, 671, 673

Левина, М. 516

Леви-Стросс, Клод Levi-Strauss, Claude 492,  
772

Лейбниц, Готфрид Вильгельм Leibniz,  
Gottfried Wilhelm 235, 257, 263, 271,  
276, 318, 320, 332, 345, 365-368, 411

Ленин, Владимир Ильич Lenin, Vladimir Il'ich  
415, 526, 547, 548, 553, 598 605, 750

Липкин, С. 45

Леонардо да Винчи Leonardo da Vinci 274

Линтон, Ральф Linton, Ralph 680

Лиотар, Жан-Франсуа Lyotар Jean-Francois  
771

Липсет, С. Lipset, S. 615

790

791

Локк, Джон Locke, John 41, 60, 72, 109, 195,  
224, 257, 262, 273, 283, 308, 320, 344-

348,350— 365, 369, 370, 374-

378,390,393— 396, 400, 402, 408, 413,  
417, 434, 442, 454, 461, 468, 498, 516,  
620, 637, 704, 708,711, 713, 749, 753,  
773

Лосский, Н. 324

Лукач, Дьёрдь Lukacs, Gyorgy 657, 658

Лукреций Lucretius 40

Луман, Никлас Luhman, Niklas 772

Людовик XIII Louis XIII 293

Людовик XIV, Louis ХГУ 288, 365, 392

Люксембург, Роза Luxemburg, Rosa 599, 600,  
605

Лютер, Мартин Luther, Martin 212, 218, 229,  
238-244, 249, 273, 294, 313, 637, 674

## **М**

Майстер Экхарт Meister Eckhart 47

Макиавелли, Никколо Machiavelli, Niccolò  
15, 60, 133, 144, 237, 284, 286— 291,



296, 297, 299, 400

Маккарти McCarthy, T. 773, 775

Маковельский, А. 68

Малкольм, Норман Malcolm, Norman 723

Мальтус, Томас Malthus, Thomas

Манн, Томас Mann, Thomas 408-410, 569

Мао Цзе-дун Mao Tse-tung 56, 417

Марк Аврелий Marcus Aurelius 161, 172

Марк-Вогау, Конрад Marc-Wogau, Konrad 642

Маркс, Карл Marx, Karl 15, 32, 104, 130,  
133, 138, 311, 330, 357, 362, 409, 424,  
484, 494, 502, 512, 524—548, 550-553,  
582, 584, 598, 602 603, 605, 620, 645,  
650, 660, 662, 669, 672, 715, 735, 753,  
762

Маркузе, Герберт Marcuse, Herbert 521, 605,  
617, 703, 754, 758

Марсель, Габриель Marcel, Gabriel 530, 735,  
756

Марсилий Падуанский Marsilius of Padua  
237, 238

Мах, Эрнест Mach, Ernest 640  
Маяцкий, М. 770  
Мейзел Meisel, P. 643  
Мейнекке, Фридрих Meinecke, Friedrich 477,  
478  
Мейтс, Б.  
Mates, B.  
705  
Мельтцер, Л. Meltzer, L. 9  
Мендель, Грегор Иоганн Mendel, Gregor  
Johann 571  
Мерло-Понти, Морис Merleau-Ponty,  
Maurice 729  
Местр, Жозеф Мари де MaiStre, Joseph  
Marie de 418, 484, 646  
Микельанджело Michelangelo 658  
Милль, Джеймс Mill, James 109, 432, 435  
Милль, Джон Стюарт  
Mill, John Stuart  
130, 171, 390, 399, 410, 431-437, 469, 487,  
539, 553, 645, 648, 753

Моисей Moses 331, 620

Мозер, Юстус Moser, Justus 478

Монтень, Мишель Эйкем де Montaigne,  
Michel Eyquem de 313

Монтескье, Шарль де Montesquieu, Charles  
de 358, 393, 399, 400, 478, 649

Морган, Льюис Генри Morgan, Lewis Henry  
552

Морисон Morison, R. 698

Моулсворт Molesworth, W. 324

Мур, Джордж Эдуард Moore, George Edward  
352, 375, 705, 723

Муссолини, Бенито Mussolini, Benito 29,  
610, 613, 614, 616

МЭН-ЦЗЫ Mencius 56

Мюнклер Munkler, H. 109

Мюнстер Mynster . 554, 556

## Н

Нагель, Эрнест Nagel, Ernest 641

Наполеон Napoleon 94, 483, 498, 519, 590  
Напельбаум, Э. 711, 713  
Нарский, И. 379  
Неведомская, В. 330  
Негг, О. Negt, O. 537  
Нейрат, Отто Neurath, Otto 640, 705  
Нерваль, Жерар де Nerval, Gerard de  
    псевдоним Жерара Лабрюни Gerard  
    Labrunie 734  
Нерон Nero 331  
Несс, А. Naess, A. 189, 313, 321, 556  
Никифоров, А. 711, 713  
Николсон, Л. Nicholson, L. 109

792

793

Нисбет, Роберт Nisbet, Robert 650  
Ницше, Фридрих Nietzsche, Friedrich 15, 44,  
    48, 52, 53, 240, 311, 330, 492, 581-596,

633, 657, 658, 664, 667, 674, 752, 753,  
766, 770, 774

Новалис / Фридрих фон Гарденберг Novalis,  
Friedrich von Hardenberg 475

Нозик, Роберт Nozick, Robert 464

Нольте, Е. Nolte, E. 610

Ньютон, Исаак Newton, Isaac 16, 26, 126,  
130, 132, 173, 253, 270-272, 276, 279,  
280, 365, 393, 395, 443, 451, 512

## О

Окин, С. Okin, S. 435

Оккам, Уильям Ockham, William 212, 218,  
225, 236, 238-241, 273, 344

Ольсен, Регина Olsen, Regine 554

Орем, Николай Oresme, Nicholas 248

Остин, Джон Austin, John L. 723, 724

Отгон IV Otto IV 209

Оуэн, Роберт Owen, Robert 435

## П

Парацельс Paracelsus 251, 273, 274

Парето, Вильфредо Pareto, Vilfredo 616, 677

Парменид Parmenides 30 -32, 34-36, 39, 42,  
43, 75, 89, 92, 96, 117, 118, 585

Паскаль, Блез Pascal, Blaise 279, 322, 323,  
567, 582, 735

Парсонс, Толкотт Parsons, Talcott 493, 621,  
645, 654, 657, 676-679, 681, 682

Пелжински Pelczynski, Z. 521

Перикл

Kencles 36, 67

Пиаже, Жан Piaget, Jean 446

Пиррон Pyrrho 188, 189, 192, 194

Пирс, Чарльз Сандерс Peirce, Charles Sanders  
311, 399, 596, 597

Пифагор Pythagoras 28, 42, 43, 55, 75, 90,  
172-174, 232

Платон Plato 15, 16, 20-22, 36, 38, 43, 65-67,  
72, 75, 76, 84, 86-89, 91-121, 127, 133,  
135, 137-143, 145-149, 151, 152, 155,  
158, 162, 171, 172, 183, 186, 187, 210,  
212, 229, 244, 250, 252, 256, 259, 283,  
289, 304, 305, 319, 327, 387, 390, 414,  
415, 434, 455, 470, 472, 507, 517, 570,  
585, 586, 592, 594, 595, 616, 625, 634,  
662, 703, 715, 748, 749, 755, 763

Плотин Plotinus 118, 167, 183, 198

Полилов, Н. 590

Попкин, Ричард Popkin, Richard 313

Поппер, Карл Раймунд Popper, Karl Raimund  
17, 192, 230, 259, 261, 320, 346, 348,  
355, 385, 398, 399, 546, 629, 640, 642,  
643, 664, 703, 709-711, 713-717, 737,  
749, 781

Пулантзас, Н. Poulantzas, N. 550

Птолемей Ptolemy 126, 174

Протагор Protagoras 65, 67-70, 72, 75, 189,  
192, 376

Радзиевская, С. 724

Райл, Гилберт Ryle, Gilbert 628, 723, 725,  
727

Райх, Вильгельм Reich, Wilhelm 632

Ранке, Леопольд фон Ranke, Leopold von  
482-485, 487

Расин, Жан Racine, Jean-Baptiste 404

Рассел, Бертран Russell, Bertrand 15, 312,  
705, 707

Рачинский, Г. 592

Резерфорд, Эрнст Rutherford, Ernest 684,  
685

Рейган, Рональд Reagan, Ronald 419

Рейхенбах, Ганс Reichenbach, Hans 705

Рикардо, Давид Ricardo, David 308, 408, 410,  
431, 438, 539, 540, 645

Рекнесс, О. Rakness, O. 632

Риккерт, Генрих Rickert, Heinrich 663, 666,  
671

Рильке, Райнер Мария Rilke, Rainer Marie  
658



Риттер. Ritter, J. 515

Робеспьер, Максимилиен Robespierre,  
Maximilien 417

Рожанский, И. 31

Рокфеллер Rockefeller, S. 742

Ролз, Джон Rawls, John 465, 703, 743, 745-  
748

Рорти, Ричард Rorty, Richard 752, 754, 765,  
770, 773-775

Росс, В. Ross, V. 253

Руднев, В. 169

Рузвельт, Франклин Делано Roosevelt,  
Franklin Delano 686

794

795

Руссо, Жан-Жак Rousseau, Jean-Jacques 410  
—417, 422, 425, 441, 476, 494, 637, 646,  
752, 753

Руткевич, А. 633

Рьюз, М. Ruse, M. 572, 580  
Савиньи, Фридрих Карл фон Savigny,  
Friedrich Karl von 482—484, 487  
Садовский, В. 546  
Сартр, Жан-Поль Sartre, Jean-Paul 394, 509,  
510, 581, 660, 675, 704, 729, 733—740,  
749, 781  
Свасьян, К. 582, 588, 592  
Себайн, Джордж Sabine, Georg 523, 611  
Секст Эмпирик Sextus Empiricus 65, 188, 189  
Семека, Е. 51  
Сенека Seneca 158, 161, 172  
Сен-Симон, Клод-Анри де Рувруа Saint-  
Simon, Claude-Henri Rouvroy de 435, 540  
Сёрл, Джон Searle, John R. 92, 724, 725  
Сибел, Генрих фон Sybel, Heinrich von 485  
Сираиси, Н. Siraisi, N. 251  
Скирбекк, Гуннар Skirbekk, Gunnar  
Слааттелид, Хермунд Slaattelid, Hermund 9  
Слекс, И. S10ks, N. 555, 556

Смит, Адам Smith, Adam 308, 357, 396, 398,  
405-408, 431, 539, 540, 553, 645

Сократ Socrates 55, 66, 72, 75-84, 86, 88, 99,  
100, 102, 117, 140, 158, 160, 171, 187,  
188, 191, 319, 331, 341, 347, 554, 558,  
592, 596, 645, 735, 748

Солон Solon 22, 86, 329

Сорель, Жорж Sorel, Georges 608, 613

Соссюр, Фердинанд Saussure, Ferdinand de  
492

Спенсер, Герберт Spencer, Herbert 648

Спиноза, Барух / Бенедикт де Spinoza, Baruch  
/ Benedictus de 60, 119, 235, 263, 276,  
318, 320, 332-343, 345, 365, 507

Сталин, Иосиф Виссарионович Stalin, Joseph  
419, 536, 601, 602

Стоппнер, Б. 516

Стриндберг, Август Strindberg, August 581

Стросон, Питер Фредерик Strawson, Peter  
Frederick 723, 727

Тейлор Taylor, Ch. 742

Тейлор, Гарриет Taylor, Harriet 432, 434, 553  
Тертуллиан Tertullian 187, 218  
Теннис, Фердинанд Tonnies, Ferdinand 645,  
650-654, 678  
Токвиль, Алексис де Tocqueville, Alexis de  
130, 435, 645, 648-650, 753  
Тонг, Шиджун Tong, Shijun 10  
Тулмин, Стивен Toulmin, Stephen 281, 723  
Тюрго, Анн Робер Жак Turgot, Anne Robert  
Jacques 404  
Уайтхед, Алфред Порт Whitehead, Alfred  
North 705  
Уиздом, Джон Wisdom, John 723  
Уилсон, Э. Wilson, E. 577  
Уинч, Питер Winch, Peter 659, 728, 732  
Уорли, Рональд Worley, Ronald 9

## Ф

Фалес Thales 5, 174 22-31, 37, 42, 55,  
Фанон, Франц Fanon, Franz 509, 739

Февр, Люсьен Febvre, Lucien 493  
Фейербах, Людвиг Андреас Feuerbach,  
Ludwig Andreas 527, 528, 531, 532, 584  
Фейерабенд, Пауль / Пол Feyerabend, Paul  
720-  
Фёрстер-Ницше, Элизабет Forster-Nietzsche,  
Elisabeth 581  
Филиппов, А. 676  
Филмер, Роберт Filmer, Robert 344  
Филон Philo 176, 369  
Фишер Fischer, I. 109  
Флёрова, В. 52  
Флисс, Вильгельм Fliess, Wilhelm 637  
Фома Аквинский Thomas Aquinas 120, 186-  
188, 209, 212-231, 233, 237, 239, 242,  
258, 289, 354, 377, 419, 461, 586  
Форель, Август-Анри Forel, August-Henry  
640  
Франк, Филипп Frank, Philip 640  
Фрасимах Thrasyllachos 65-67, 75, 171  
Фреге, Готлоб Frege, Gottlob 705

Фрейд, Зигмунд Freud, Sigmund 161, 240,  
268, 303, 342, 424, 574, 620-644, 673,  
676, 752, 753, 76, 770

Фредерик III Frederik III 263

796

797

Фрейзер, Н.

Fraser, N. 744

Фридрих II Frederick II, 209

Фромм, Эрих Fromm, Erich 531

Фукидид Thucydides 168, 169, 645

Фуко, Мишель Foucault, Michel 752, 754,  
765, 768, 770-775

Фурье, Шарль Fourier, Charles 435, 540

Хабермас, Юрген Habermas, Jbrgen 17, 93,  
134, 192, 309, 341, 347, 348, 355, 399,  
434, 469, 503, 533, 596, 597, 605, 619,  
644, 676, 682, 699, 702, 719, 724, 743,  
752, 754, 762, 763, 767, 770, 775-782

Хайдеггер, Мартин Heidegger, Martin 15, 17,  
282, 347, 355, 558, 581, 657, 702, 729,  
735, 752, 754— 758, 762-766, 770, 771,  
774

Хендерсон Henderson, A.

Хестанов, Р. 774

Хестанова, И. 774

Хильдегард из Бингена Hildegard of Bingen  
249

Хёгерстрём, Аксель Hagerstrom, Axel 750

Холодковский, Н. 501

Холтон Holton, G. 698

798

Хомик, А. 629, 633, 642

Хомский / Чомски, Ноам Chomsky, Noam  
729

Хоркхаймер, Макс Horkheimer, Max 754, 776

Хоурани Hourani, G.F. 252

Хрисипп Chrysi ppus

Христос 53, 55, 180, 188, 198. 199, 203, 218,  
219, 227, 228, 564

Хук, С. Hook, S. 640

Хэмпшир, Стюарт Hampshire, Stuart 723, 727

## Ц

Цезарь Caesar 590

Церетели, С. 379

Цицерон Cicero 161-165, 172, 325, 327, 645

## Ч

Чжуан-Цзы Chuang Tzu 57

## Ш

Шейнман-Топштейн, С. 464

Шеллинг, Фридрих Вильгельм фон Schelling,  
Friedrich Wilhelm Joseph von 475, 583



Шиллер, Фридрих фон Schiller, Friedrich von  
476

Шлейермахер, Фридрих Schleiermacher,  
Friedrich 481, 482, 765, 766

Шлехта Schlechta, K. 584

Шлик, Мориц Schlick, Moritz 705

Шлипп Schlipp, P. 708

Шмандт Schmandt, H. 617

Шмитт, Карл Schmitt, Carl 192

Шопенгауэр, Артур Schopenhauer, Arthur 44,  
52, 581

Шпенглер, Освальд Spengler, Oswald 633

Штегмюллер, Вольфганг Stegmuller,  
Wolfgang 279

Штирнер Макс Stirner, Max 606

Штраус, Давид Фридрих Strauss, David  
Friedrich 483

## Э

Эбертс, П. Eberts. P. 656

Эйнштейн, Альберт Einstein, Albert 512, 620,  
640, 683, 686-688, 778  
Эйхманн, Адольф Eichmann, Adolf . 761  
Элленбергер Ellenberger, H. 640  
Элстер, Ион Elster, Jon 545, 571, 772  
Эмпедокл Empedocles 36-38, 42, 75, 632  
Энгельс, Фридрих Engels, Friedrich 524, 526,  
533, 536, 540, 548,  
Эпиктет Epictetus 161  
Эпикур Epicurus 40, 155-157, 173, 176, 524  
Эрасмстрат Erasistratus 170, 274  
Эриугена, Иоанн Скот Eriugena, Johannes  
Scotus 217

## Ю

Юдин, А. 605  
Юлиана из Норвича Julian of Norwich 249  
Юм, Давид Hume, David 53, 60, 93, 190, 195,  
257, 262, 318, 323, 345, 351, 353, 360,  
373, 375-381, 383-391, 401, 410, 418,

422, 442-444, 448, 451, 452, 460, 474,  
476, 546, 574 587, 683, 704 708, 711 713,  
732, 748, 753

Юнг, Карл Густав Jung, Carl Gustav 640

Юстиниан I Justinian I 87, 250

## Я

Якобсон, Роман Jakobson, Roman 493

Яковлев, А. 705

Янг, М. Young, M. 111

Ясперс, Карл Jaspers, Karl 347, 582, 735,  
756, 758

Яхода, Мэри Jahoda, Marie 621

